An Tard, 11, 2003, p. 21 à 44

UNE GUERRE DE RELIGION : LES DEUX ÉGLISES D'AFRIQUE À L'ÉPOQUE VANDALE

YVES MODÉRAN

A war of religion: the two Churches of Vandal Africa

Soon after the invasion of Africa, Genseric began to establish an Arian Church to the expense of the Catholic Church in the Proconsular province where he settled his people. This religious policy, which continued until at least 523, is usually identified as a persecution, but from the time of their arrival in Africa, the Vandals had intended to convert to Arianism the people among whom they settled. As a result the Arian Church began against the Catholic Church a war of religion, which has been neglected by historians and which is studied here under four headings: the theological debate, the fight for the churches, the rivalry for the celebrations of the rites and the feasts of saints and the struggle over assisting the poor. The results of what should be described as an Arian mission are difficult to measure, but should not be underestimated as has been the case until now. [Author]

L'histoire religieuse de l'Afrique à l'époque vandale a été bien souvent réduite à la chronique d'un long supplice infligé par de terribles barbares à une communauté qui, au début du Ve siècle, « éclatait comme la plus belle et la plus sainte partie de l'Église[1] ». *Inter innumeras fere barbaras nationes quae labente saeculo quarto et quinto ineunte in Romanum orbem ac potissimum in imperii Occidentalis provincias inundarunt, nulla sane Vandalorum gentem saevitia et inhumanitate superavit… In Vandalis quippe nativa feritas, haereseos perfidia gentilium superstitionibus permista, insatiabilis rapacitas, aliaque ejusmodi vitia ita concurrebant*, écrivait au XVIIe siècle Sirmond[2], ouvrant chez les érudits de l'époque moderne une tradition historiographique qui, pendant trois siècles, de Lenain de Tillemont à Fliche et Martin[3], connut de multiples développements, parfois encore enrichis de nos jours[4]. L'image d'une « persécution plus horrible que celle de Dèce et de Dioclétien »[5] s'imposait d'une manière telle qu'elle effaçait d'emblée presque nécessairement toute autre approche. Pour la plupart des savants, le siècle vandale se résumait d'abord à une longue tyrannie exercée par un pouvoir hérétique et fanatique sur un peuple catholique et romain voué à souffrir, tout en conservant héroïquement sa foi.

Dans une telle perspective, on ne parlait évidemment jamais de "guerre de religion", une expression qui aurait impliqué que l'on considérât deux protagonistes d'un conflit spirituel sur un même plan. Dans une problématique de la répression et de la résistance, il n'était question, en effet, de vie religieuse que du seul côté des opprimés : l'Église arienne vandale n'apparaissait que comme une Église fantoche, ré-

1. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* t. XVI, Paris, 1712, p. 492.
2. J. Sirmond, *In historiam Vandalicae persecutionis*, réimp. in *PL*, 58, col. 141.
3. *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, sous la dir. de A. Fliche et V. Martin, *4, De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, par P. Labriolle, G. Bardy, L. Brehier, Paris, 1939, p. 379 : « Ce qui rendit si terrible le sort des églises africaines, c'est que, chez les Vandales envahisseurs, la férocité, l'avidité du barbare se doublaient de haines confessionnelles particulièrement agissantes [...]. Même au temps des Dèce et des Dioclétien, les groupements chrétiens n'avaient pas subi des épreuves aussi effroyables, ou tout au moins aussi prolongées ». Ce texte est un bel exemple de la filiation unissant cette *Histoire de l'Église*, au demeurant encore parfois si utile, avec l'historiographie catholique des XVIIe et XVIIIe siècles.
4. Cf. ainsi F. B. Mapwar, *La résistance de l'Église catholique à la foi arienne en Afrique du Nord : un exemple d'une Église locale inculturée*, in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Roma, 1994 (Studia Ephemeridis *Augustinianum*, 46), p. 189-213.
5. Lenain de Tillemont, *op. cit*., p. 492.

duite au rôle d'instrument ou d'auxiliaire de la persécution, dont l'action ne relevait pas, en fait, de l'histoire religieuse, mais de l'histoire politique.

Cette lecture quasi apologétique, qui n'était au fond qu'une suite de variations sur les thèmes développés par la principale source littéraire sur le sujet, l'*Histoire de la persécution de la province d'Afrique* de Victor de Vita[6], suscita à partir du début du XIX^e^ siècle des réactions, d'abord chez les savants allemands qui redécouvraient alors le passé germanique de leur nation. Après le livre pionnier de Papencordt paru en 1837[7], d'autres essais, jusqu'à la synthèse majeure de Schmidt en 1901, fortement enrichie dans sa deuxième édition de 1942[8], proposèrent, de manière plus ou moins avouée, des essais de réhabilitation des Vandales. Le mouvement, avec des motivations différentes, gagna vite l'historiographie française, et aboutit en 1955, après des articles précurseurs de Saumagne[9], à l'ouvrage exceptionnel de Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*[10], qui a inspiré ensuite nombre d'autres recherches.

Certes, tous ces savants ont bien montré que l'aventure africaine des Hasdings ne s'était pas limitée à l'élaboration d'un long martyrologe, et il y a un abîme entre les essais de Marcus et Papencordt, encore tout empreints d'une méthode historique balbutiante, et la synthèse de Courtois, chef d'œuvre d'érudition et de virtuosité intellectuelle. Mais leur approche de l'histoire religieuse du royaume vandale n'est, au fond, pas très différente. Tous veulent d'abord expliquer la politique répressive des rois vandales, en cherchant toujours plus ou moins à rééquilibrer, sinon à inverser, les responsabilités dans le déclenchement des violences anticatholiques. Schmidt écrit ainsi qu'au départ, « du point de vue des Vandales, les punitions édictées contre ceux qui contrevenaient à leurs ordres n'étaient que justice[11] », et ailleurs, il n'hésite pas à parler d'une "conspiration" du clergé contre le roi[12]. Courtois, dont on semble penser aujourd'hui qu'il innova en la matière[13], ne fit que reprendre cette interprétation, en lui ajoutant des arguments qui trahissent parfois un véritable anticléricalisme personnel. De ses considérations sur certaines religieuses violées peut-être de bonne grâce[14] à ses interprétations fantaisistes du texte de Victor de Vita quant à un prétendu armement du clergé catholique dans les années 450[15], ses excès sont manifestes, et certains avaient été notés dès sa soutenance de thèse par Marrou et Courcelle[16]. Inévitablement, son livre a donc à son tour pro-

6. Les éditions de référence de cette œuvre écrite par un témoin direct après 484 étaient encore, au moment où fut préparé cet article, celles de C. Halm, in *MGH AA*, III, 1, Berlin, 1879, et de M. Petschenig, in *CSEL*, 7, Wien, 1881. Mais, depuis, a paru l'édition traduite et commentée de S. Lancel, Paris, 2002 (Collection des universités de France. Série latine,), à laquelle renverront toutes nos citations. Dans sa longue introduction (p. 78-80), S. Lancel rappelle le succès du texte de Victor à partir de l'*editio princeps* du début du XVI^e^ siècle, et la précocité de ses traductions, la première, partielle, ayant été l'œuvre de Machiavel.

7. F. Papencordt, *Geschichte des vandalischen Herrschaft in Africa*, Berlin, 1837. Le livre présente nombre de points communs avec celui de L. Marcus paru peu avant *(Histoire des Vandales depuis leur première apparition sur la scène historique jusqu'à leur destruction de leur empire en Afrique*, Paris, 1836). Mais il s'en distingue, comme le notait judicieusement J. Yanovski quelques années après, par « certaines idées trop systématiques : l'auteur, en vertu d'une opinion commune à tous les Allemands qui ont écrit sur les invasions barbares, est toujours porté à découvrir dans les moindres accidents de l'existence politique des Vandales […] ce que l'on a appelé de nos jours d'un nom très compréhensif et très vague *l'influence germanique…* » (J. Yanovski, *Histoire de la domination des Vandales en Afrique*, Paris, 1842, p. 2). En revanche, Papencordt était moins critique à l'égard du témoignage de Victor de Vita que Marcus, qui, en vrai précurseur de Courtois, écrivait : « Je n'ai à ma disposition que les récits du parti opprimé et ce parti écrit avec partialité, animosité, avec haine et sous la dictée de la colère du fanatisme » (*op. cit.*, p. 241).

8. L. Schmidt, *Geschichte des Wandalen*, Leipzig, 1901; 2^e^ éd., Munich, 1942, à partir de laquelle a été faite la traduction française, *Histoire des Vandales*, Paris, 1953.

9. Ch. Saumagne*, Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après les novelles 36 et 37 de Justinien*, in *ByzZ*, 1913, p. 77-87 ; *La paix vandale*, in *Revue Tunisienne*, 1930, p. 167-184. On peut situer dans le même courant d'idées E.-F. Gautier, qui suit souvent L. Schmidt (*Genséric*, Paris, 1935, surtout p. 197-203).

10. C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955 et sa thèse complémentaire, *Victor de Vita et son œuvre*, Alger, 1954.

11. Schmidt, *Histoire des Vandales*, p. 92.

12. *Ibid.* p. 116.

13. Il y aurait en effet beaucoup à dire sur les rapports entre Schmidt et Courtois. À la lecture du premier, le livre du brillant professeur d'Alger n'apparaît plus aussi neuf et original qu'il n'y parut en 1955. Schmidt avait déjà recensé la plupart des sources écrites, même les plus rares, et il esquisse souvent en quelques lignes des hypothèses que Courtois développe plus longuement, en les faisant purement siennes…

14. *Les Vandales et l'Afrique*, p. 166 (à propos du récit de Possidius sur l'invasion vandale) : « Le seul fait qui soit précisément confirmé, c'est le viol de religieuses. Encore semble-t-il que certaines d'entre elles aient été prédisposées à la résignation » (*sic*).

15. *Ibid.*, p. 291, à propos de Victor de Vita, I, 39, qui évoque l'ordre donné après 457 aux prêtres catholiques de Proconsulaire de remettre aux Vandales les livres et les objets du culte, avec cette remarque : « l'ennemi rusé pouvait ainsi plus facilement les capturer, une fois désarmés ». Victor évoque naturellement les armes spirituelles que constituent les livres sacrés, mais Courtois écrit : « il n'est pas douteux que les barbares n'aient commis à cette occasion quelques excès. Mais on ne doit pas oublier que le commissaire royal dut d'abord procéder au désarmement du clergé [...] ».

16. Cf. les comptes rendus de la soutenance de Courtois par P. Riché, in *Revue historique*, 215, 1956, p. 228-232, et par P. Courcelle in *Revue des études latines*, 34, 1956, p. 362-365,

voqué des réactions, notamment dans des publications italiennes[17], sans que celles-ci sortent cependant de la querelle sur les causes et l'ampleur des violences ariennes.

Depuis 1955, les sources sur l'époque vandale se sont profondément renouvelées. De nouvelles éditions de textes, de nouveaux instruments de travail ont été procurés[18], et l'archéologie et l'épigraphie ont largement ouvert les perspectives de recherche. La persécution n'est plus aujourd'hui nécessairement au centre de toute enquête sur la période. Mais le problème historique qu'elle représente n'a pas disparu, et peut-être est-il temps désormais de le faire sortir de l'ornière dans laquelle il se trouve depuis trois siècles. Car, sur le fond, force est de constater qu'il est, en fait, toujours resté enfermé dans la logique foncièrement politique dans laquelle l'avaient placé les premiers érudits de l'époque moderne. Sirmond ou Lenain de Tillemont opposaient un pouvoir et une Église ; Schmidt et Courtois justifiaient l'action de ce pouvoir : dans les deux cas, pour les uns et les autres, l'existence d'une Église arienne, les aspects proprement religieux de la persécution, et la nature confessionnelle du conflit que celle-ci exprimait, étaient inexistants ou secondaires. Or, et ce sera la principale ambition de cet article, nous voudrions montrer qu'une autre approche est possible, fondée sur une problématique qui réinsère la persécution dans son véritable contexte, celui d'une guerre de religion, dans laquelle s'affrontaient, avec des moyens inégaux évidemment, deux Églises.

Le sujet, on le verra, est immense, et notre étude ne prétendra pas à l'exhaustivité. Elle s'efforcera seulement de présenter les faits qui justifient le mieux son titre, en faisant ressortir d'abord le projet religieux qui accompagnait les initiatives vandales, avant de mettre en valeur trois des grands terrains d'affrontement entre les deux Églises : la théologie, l'exercice du culte, et l'assistance. Un second article envisagera, à part, la forme extrême (et évidemment la plus déséquilibrée) du conflit, la persécution d'Hunéric en 484, à travers un document longtemps sous-estimé dans cette perspective.

où le passage cité à la note précédente n'est cependant pas commenté ; également H.-I. Marrou, *La valeur historique de Victor de Vita*, in *Cahiers de Tunisie*, 1967, p. 205-208.

17. Cf. ainsi A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandalica nei sermones del tempo (439-534)*, Milano, 1990 (Edizioni universitarie Jaca, 74), p. 39-45 particulièrement.

18. Les instruments de travail fondamentaux apparus après Courtois sont d'abord les prosopographies : le tome 2 de la *PLRE* par J. R. Martindale (Cambridge, 1980), et la somme dirigée par A. Mandouze, *Prosopographie Afrique*. Parmi les nouvelles éditions de textes, les plus notables sont celles des œuvres de Quodvultdeus par R. Braun, Turnhout, 1976 (CCL, 60) ; de Fulgence de Ruspe par J. Fraipont, Turnhout, 1968 (CCL, 91-91A) ; et tout récemment de Victor de Vita par S. Lancel (citée *supra* n. 6).

I. La politique religieuse de l'État vandale

1. L'évolution de la politique suivie à l'égard de l'Église catholique

Si l'Afrique avait depuis longtemps une réelle expérience des conflits religieux, notamment par l'affaire donatiste, elle n'avait jamais été vraiment troublée par la querelle arienne. La législation impériale en témoigne par son silence, par exemple en 407. Deux textes[19] dénoncent, après d'autres, les déviances, schismes ou hérésies qui, aux yeux de Rome et de Ravenne, affectaient les provinces africaines : ils condamnent pêle-mêle les manichéens, les donatistes, les païens et même les priscillianistes Mais ils ne nomment pas les ariens, manifestement parce qu'ils apparaissaient ici sans importance. Le sac de Rome de 410 et l'afflux des réfugiés modifièrent quelque peu la situation, mais sans grande conséquence. Saint Augustin eut certes, dès lors, à répliquer à quelques missionnaires isolés de la secte[20], notamment Maximin l'Arien avec qui il eut en 427 ou 428 un célèbre débat. Celle-ci ne s'implanta cependant jamais réellement[21].

Le problème a donc vraiment débuté pour les Africains avec l'invasion vandale de mai 429, lorsque Genséric fit traverser le Détroit de Gibraltar à tout "son peuple", une majorité de Vandales Hasdings convertis à l'arianisme, mais aussi, avec eux, une masse hétérogène d'Alains, de Suèves, de Goths, et probablement aussi d'individus issus d'autres communautés. Quelles que soient les causes immédiates de cette invasion, le but de Genséric était avant tout de s'enrichir aux dépens de l'Afrique, inviolée jusque-là, et vraisemblablement, dès le début aussi, de s'y installer, en conquérant pour cela les provinces les plus prospères, celles de l'Est. D'où une longue marche depuis le Maroc jusqu'à la Tunisie, accompagnée d'une guerre contre les armées romaines qui dura six ans, jusqu'à un traité de paix signé à Hippone en 435, qui théoriquement installait les Vandales en Numidie et en Maurétanie Sitifienne. Mais cette pause fut très brève, puisqu'en 439 Genséric repartit à l'assaut, pour prendre alors Carthage en octobre 439 et surtout fonder désormais un véritable royaume, indépendant de fait jusqu'en 533.

Les années 429-435, qui précédèrent le premier établissement vandale, sont déjà marquées par des traits de guerre religieuse. Aux dires en effet de toutes les sources contem-

19. *CTh*, XVI, 5, 41 et XVI, 5, 43 (date corrigée).

20. Cf. désormais sur le sujet le livre, cependant parfois décevant et superficiel, de W. A. Sumruld, *Augustine and the Arians. The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism*, Selinsgrove, 1994, particulièrement les p. 62-119.

21. Outre l'ouvrage cité note précédente, cf. J. Zeiller, *L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale*, in *Revue historique*, 173, 1934, p. 535-541 ; G. Folliet, *L'épiscopat africain et la crise arienne au IV^e siècle*, in *RÉByz*, 24, 1966, p. 196-223 ; M. Simonetti, *S. Agostino e gli ariani*, in *RÉAug*, 13, 1967, p. 55-84.

poraines, en même temps qu'ils marchaient vers l'Est, en pillant tout ce qu'ils trouvaient sur leur route, les Barbares s'en prenaient violemment aux églises et au clergé catholique, brûlant les bâtiments, profanant les autels, violant les religieuses et tuant au besoin les prêtres[22]. Schmidt et Courtois ont banalisé ces événements, en parlant de simples faits de guerre dans la norme de l'époque. D'autres ont été tentés d'imputer le rôle dirigeant des évêques dans les cités, qui en aurait fait, dans une perspective purement politique, des cibles privilégiées pour des conquérants, au même titre que les militaires[23]. On ne retrouve cependant pas dans les invasions barbares contemporaines de telles attestations d'un acharnement anticatholique. Même si le clergé arien n'est jamais évoqué à cette époque, l'hypothèse de motivations religieuses au comportement vandale est donc déjà envisageable, sans que l'on puisse encore supposer l'existence d'un véritable projet[24].

La prise de Carthage et la constitution du royaume en octobre 439 changèrent complètement les données du problème. Après les violences du sac de la capitale, se mit en place en effet, jusqu'en 523, une politique répressive méthodique de l'État vandale à l'égard des catholiques, pour l'ensemble de laquelle on peut contester la pertinence du terme "persécution", mais dont les grands traits apparaissent désormais assez bien, avec deux caractéristiques essentielles[25]. Sauf en 484, les mesures punitives ne furent d'abord jamais générales. L'œuvre, pourtant virulente, de Victor de Vita révèle que Genséric limita dès le départ la plupart de ses décisions à la seule province de Proconsulaire, et plus précisément aux portions de cette province où avaient été lotis les guerriers vandales, *in sortibus Wandalorum*. Ici le roi, résolu à implanter une Église arienne, confisqua d'abord les églises[26], puis il décida après 457 l'interdiction de toute ordination épiscopale, la saisie des objets de culte, et finalement la prohibition de toute cérémonie religieuse catholique[27]. Mais, à l'exception de certains évêques, comme Quodvultdeus de Carthage, il n'expulsa pas le clergé, désormais privé de moyens de célébrer le culte, et ne prit aucune mesure contre les monastères. Quant aux autres provinces, elles subirent seulement des expulsions isolées de prélats jugés hostiles. Ceux-ci ne pouvaient cependant, en cas de décès, être remplacés[28], ce qui révèle, dès ce mo-

22. Cf. notamment Victor de Vita, I, 4 : « Les églises et les basiliques des saints, les cimetières ou les monastères, excitaient surtout leur rage la plus criminelle, au point qu'ils brûlaient les lieux de prière par de plus grands incendies que ceux qui frappaient les villes et toutes les bourgades » ; Possidius de Calama, *Vie de saint Augustin*, 28, 7 : « Cet homme de Dieu voyait… les églises privées de prêtres et de desservants, les religieuses et tous les "continents" dispersés, parmi eux les uns sans courage dans les tortures, d'autres mis à mort par l'épée, d'autres traités en captifs, esclaves de l'ennemi dans des conditions pénibles et cruelles, après avoir perdu l'intégrité de l'âme, du corps et de la foi ; il savait les hymnes et les louanges à Dieu disparues des églises, les édifices ecclésiastiques brûlés en beaucoup d'endroits, les sacrifices solennels dus à Dieu expulsés des lieux qui leur sont réservés, les sacrements divins délaissés » ; saint Augustin, *Epist*. 228 à Honoratus de Thiabena, citant une lettre de ce dernier : « Si nous devons rester dans nos églises, je ne vois pas en quoi nous serons utiles au peuple fidèle, plus qu'à nous-mêmes. Le seul résultat sera de voir sous nos yeux tuer les hommes, violer les femmes, incendier les églises ; nous périrons dans les tortures » ; et la lettre désespérée de Capreolus de Carthage, *Epist*. 1 (*PL*, 53, col. 845) au concile d'Éphèse : « La masse ennemie s'est déversée sur nous ; partout la dévastation des provinces est sans mesure [...]. L'image d'une complète désolation, de quelque côté que l'on se tourne, s'offre aux yeux ». Sur ce dossier, l'étude de P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 2e éd., Paris, 1964, p. 118-125, n'a pas été remplacée.

23. C'était déjà la position de Courtois pour expliquer les violences vandales anticatholiques en Gaule entre 406 et 409 : cf. *Les Vandales et l'Afrique*, p. 62.

24. Certains sermons de Quodvultdeus dénonçant l'action de missionnaires ariens semblent bien, cependant, antérieurs à octobre 439 : dans le royaume fédéré d'Hippone, la future politique religieuse de l'État vandale s'esquissait donc peut-être déjà.

25. Cf. sur tout ceci notre chapitre *L'Afrique et la persécution vandale*, in J.-M. Mayeur, Ch. et L. Piétri, A. Vauchez et M. Venard, *Histoire du Christianisme*, t. III, Paris, 1998, p. 247-278.

26. Cf. Victor de Vita, I, 14 : « En outre, sans tarder, Genséric donna l'ordre aux Vandales de chasser de leurs églises ou de leurs demeures les évêques et les notables laïcs après les avoir dépouillés » (*Praeterea praecipere nequaquam cunctatus est Wandalis ut episcopos atque laicos nobiles de suis ecclesiis vel sedibus nudos penitus aufugarent*). Et surtout *ibid*. I, 18 : « Ils (les évêques des régions que Genséric avaient partagées entre les Vandales : I, 17) se retirèrent, accablés de tristesse et de chagrin, et, leurs églises confisquées, se mirent à célébrer les divins mystères comme ils le pouvaient et là où ils le pouvaient » (*Recedentes illi tristitia et paerore confecti coeperunt qualiter poterant et ubi poterant ablatis ecclesiis divina mysteria celebrare*). Également Hydace, *Chronique*, 118 : « Genséric, emporté par l'impiété, chasse l'évêque et le clergé de Carthage hors de cette ville : ainsi, selon la prophétie de Daniel, les ministres des saints sont changés et il livre les églises catholiques aux ariens » (*ecclesias catholicas tradit Arrianis*).

27. Interdiction des ordinations, cf. Victor de Vita, I, 29 : « On en arriva au point que, à la mort de l'évêque de Carthage, interdiction fut faite d'ordonner des évêques pour la province de Zeugitane ou Proconsulaire » ; saisie des objets de culte, *ibid*. I, 39 : « Genséric envoie en Zeugitane un certain Proculus pour obliger les ministres du Seigneur à livrer les objets du culte et tous les Livres ». La prohibition du culte se déduit de *ibid*., II, 1 : pendant la courte tolérance du début du règne d'Hunéric, « même là où sous le roi Genséric il avait été interdit de tenir des assemblées spirituelles, les fidèles se rassemblèrent en réunions » ; et aussi du préambule de l'édit du même Hunéric en mai 483 (*ibid*, II, 39) : « Ce n'est pas une fois, mais bien souvent, la chose est notoire, que défense a été faite à vos *sacerdotes* de tenir des assemblées dans les territoires attribués aux Vandales, pour qu'ils ne pervertissent pas par leur séduction des âmes chrétiennes ».

28. Victor de Vita, I, 23.

ment, un souci à plus long terme de désorganiser l'ensemble de l'Église africaine, en la privant de son encadrement. Cette politique connut parfois des phases plus douces, comme entre 454 et 457, quand le roi autorisa l'élection d'un nouvel évêque à Carthage, vite décédé, et au début du règne d'Hunéric en 477-480/481, mais sa ligne ne changea pas fondamentalement jusqu'à cette date. Après 480/481, et jusqu'à la mort du roi fin 484, une étape nouvelle et exceptionnellement grave commença au contraire, qui mérite, au plein sens du terme, le nom de persécution. Le souverain vandale ordonna d'abord une déportation massive et meurtrière de clercs (probablement de Proconsulaire), puis, après l'échec d'une conférence entre les deux Églises au début de février 484, l'expulsion de l'ensemble de l'épiscopat et la conversion immédiate de tous les Africains à l'arianisme, ce qui déclencha, pour quelques mois, une vague de tortures ou d'exécutions dans tout le royaume.

Mais cette crise ne dura pas. Dès l'avènement de Gunthamund fin 484, le pouvoir vandale fit marche arrière, sans cependant que s'établit, comme on le dit parfois, une véritable tolérance[29]. Cette interprétation de l'historiographie moderne, née de la perception d'un net contraste avec le temps d'Hunéric, n'est en réalité étayée par aucun document explicite. L'arrêt du récit de Victor de Vita à la fin 484 nous place, il est vrai, dans une situation de pénurie documentaire qui ne permet guère d'affirmations catégoriques. Mais divers indices, fournis notamment par la *Vie de saint Fulgence* de Ruspe, laissent deviner un maintien probable de la politique définie par Gensséric dans les parties de la Proconsulaire loties aux Vandales, et la poursuite des entraves apportées aux élections épiscopales. Ces deux caractéristiques de la persécution sont, dans tous les cas, clairement rétablies sous Thrasamund (496-523), qui étendit l'interdiction de remplacer les évêques décédés à la Byzacène, et expulsa immédiatement ceux qui contrevinrent à la loi[30]. Tout en poursuivant vraisemblablement la consolidation d'une Proconsulaire arienne, le roi allait plus loin que Gensséric sur ce second point. Mais il resta fidèle aussi aux limites tracées par le fondateur du royaume : le culte catholique ne fut jamais interdit en Byzacène, et les monastères y connurent un développement sans précédent.

L'avènement d'Hildéric, petit-fils de Valentinien III par sa mère, mit fin à l'essentiel de cette politique en 523. Tous les exilés furent rappelés, toutes les élections et consécrations permises, et le culte partout autorisé. Mais ce ne fut pas pour autant un retour intégral à l'ordre ancien : le roi n'enleva pas à l'Église arienne les biens et les églises qui lui avaient été attribués depuis 439, ce qui laissa donc subsister une cause essentielle de conflit entre les communautés religieuses, que seule la reconquête byzantine régla après 533.

Tel est, en résumé, l'enseignement des sources écrites. Elles démontrent sans ambiguïté que, sauf en 484, ce que l'Église catholique définit uniformément comme une persécution n'eut que rarement un caractère sanglant, et qu'elle se développa essentiellement à deux niveaux : sous une forme radicale, dans les parties de la Proconsulaire loties aux Vandales, avec confiscation des églises et des objets du culte, interdiction des ordinations, et même interdiction du culte ; sous une forme plus "ciblée", dans les autres provinces, avec des mesures tournées presque exclusivement contre l'épiscopat, parfois expulsé, et souvent empêché de se renouveler. Dans tous les cas cependant, il est évident que l'initiative appartint constamment aux Vandales durant cette longue période de répression, ce qui oblige à s'interroger sur leurs raisons d'agir ainsi.

2. Le projet missionnaire arien

Courtois et nombre de ses prédécesseurs estimaient que Gensséric n'avait guère eu le choix d'une autre politique, parce qu'il avait rencontré d'emblée une Église résolue à mener un combat pour la défense de la romanité et des intérêts de l'aristocratie romaine, durement spoliée en 439. L'obstination du clergé à contester les confiscations domaniales opérées en Proconsulaire, dont il avait été aussi victime, aurait été la cause de l'aggravation continue des mesures répressives des souverains germaniques. À force de vouloir rester dans les zones interdites, et de dénoncer ailleurs par des sermons ou des traités le serpent arien et la brute barbare, à qui on promettait la damnation éternelle, il aurait créé un climat de tension permanent entre les communautés, qui nuisait à l'équilibre intérieur recherché par les Vandales, et devait attirer inévitablement sur lui les catastrophes[31]. Au fond donc, ces historiens déplorent que le clergé catholique n'ait pas su se soumettre et faire la part du feu, en reconnaissant en 439 aux Vandales ariens la place qui leur revenait, du fait de leur victoire militaire, dans la nouvelle Afrique[32].

---

29. L'idée a surtout été défendue par Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, p. 299-301. Nous exposons les arguments contraires dans *La chronologie de la vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale*, in *MÉFRA*, 105 (1), 1993, p. 135-188.

30. *Vita Fulgentii*, XIII (éd. Lapeyre p. 69 et 71) : *sed quia tunc regalis auctoritas episcopos ordinari prohibuerat…*; *Regis quoque commoto saevitia cunctos jam decreverat exilio mancipandos*. Les textes sont muets sur la Numidie et la Tripolitaine, qui ont pu connaître le même sort.

31. Cf. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, particulièrement p. 288, où il est question de « l'insaisissable complot monté contre les Barbares », et p. 289 : « L'Église a cru devoir utiliser le *prétexte arien* pour défendre la cause de la romanité, que la présence des Barbares compromettait irréparablement à ses yeux. Contre l'envahisseur, *elle a déclenché la guerre religieuse* (…). *Devant cette résistance chaque jour affirmée*, le roi vandale prit, semble-t-il, des mesures de répression assez diverses… » (nous soulignons).

32. Certains historiens ont été tentés aussi d'expliquer la "persécution" par des raisons plus idéologiques, aux conséquences politiques : l'arianisme aurait mieux servi le projet de Gensséric

Or supposer cela, c'est réduire en fait abusivement la portée de la politique religieuse de Genséric. Certes, l'hypothèse d'une Église catholique s'inclinant devant des décisions qu'elle aurait considérées comme inévitables aurait peut-être un sens s'il ne s'était vraiment agi, pour le souverain Hasding, que de faire une place à son Église arienne, comme il voulut aussi en même temps faire une place à ses hommes en leur donnant des terres en Afrique. Sur ce plan en effet, on voit bien que les tensions entre Romains et Barbares s'apaisèrent assez vite. La spoliation de 439 toucha les aristocrates propriétaires de grands domaines, et un certain nombre de notables de Proconsulaire, avec les terres desquels on constitua les *sortes Wandalorum*. Mais parce que les Vandales ne formaient peut-être que 15 000 familles, les confiscations n'affectèrent surtout qu'une province, et dans celle-ci une partie minoritaire de la population, puisque la masse des Africains, qui étaient des fermiers ou des colons, ne firent en fait que changer de propriétaires[33]. D'autre part, à terme, on ne voit pas que le roi cherchât à étendre continûment ces spoliations : au contraire, l'exemple des *Gordiani*, la famille de saint Fulgence, montre qu'il procéda à des restitutions dès avant 468[34]. Tout cela explique que, sur le plan civil, l'histoire intérieure du royaume fut plutôt paisible après 439, et qu'il y eut même très vite de multiples formes de ralliement, avec de nombreux exemples ensuite de Romains au service du pouvoir[35].

Faut-il s'étonner de l'absence d'une telle pacification des rapports intercommunautaires sur le plan religieux, et mettre en cause la responsabilité d'une Église catholique intransigeante, arc boutée sur le passé ? La comparaison n'a en fait aucun sens, parce que dès le début Genséric n'a jamais placé sur le même plan la question de l'établissement de ses hommes et celle de son Église. Il s'efforça, certes, de donner aussi à celle-ci, dont nous ignorons l'état en 439, mais qui à coup sûr était encore jeune et n'avait jamais connu de véritable implantation territoriale, les moyens d'entourer de près son peuple, et procéda pour cela, comme il l'avait fait avec les laïcs, à d'importantes confiscations de biens et de sanctuaires[36]. Mais nous avons vu que la "persécution", dès 439, ne se limita pas, en Proconsulaire, à des spoliations limitées et destinées à un transfert direct de responsabilité. Le roi ne se contenta pas, en effet, de saisir les seuls édifices de culte nécessaires aux prêtres qui encadreraient ses guerriers, mais au contraire toutes les basiliques situées *in sortibus Wandalorum*[37] ; et il en vint très vite, à partir de 457, à décider, à l'encontre des catholiques de la province, l'interdiction de toutes les ordinations épiscopales et la confiscation de tous les livres et objets liturgiques, et bientôt même à prohiber toute célébration religieuse[38]. Rien de tel ne fut décidé dans le domaine civil : il ne fut jamais question d'exproprier ou de chasser de leurs terres la totalité des Africains de Proconsulaire, ou, par exemple, de les empêcher de parler le latin.

L'offensive religieuse était donc, en Proconsulaire, d'une ampleur exceptionnelle. Pourrait-on cependant, dans une perspective encore essentiellement politique, la considérer comme la conséquence logique et inévitable de la volonté d'établissement d'une Église arienne, sans que soit intervenue une animosité spécifique du pouvoir vandale à l'égard des catholiques ? Les travaux récents de Wolfgang Liebeschuetz et Peter Heather, qui insistent sur l'hétérogénéité extrême de la horde initialement conduite par Genséric, et expliquent ensuite son œuvre après 439 par un désir d'unifier politiquement et idéologiquement cette masse humaine, pourraient aujourd'hui redonner vigueur à cette hypothèse, déjà envisagée par Courtois[39]. Le roi, usant déli-

de construction d'une monarchie forte. Par sa conception hiérarchique de la Trinité, l'hérésie favoriserait en effet l'affirmation de la supériorité d'essence religieuse du souverain sur ses sujets (cf. un exposé récent de cette théorie, dans le contexte européen et non africain, par M. Rouche, *Clovis*, Paris, 1996, p. 264-266). Genséric, pénétré de cette idée, aurait ainsi voulu faire triompher l'arianisme dans toute l'Afrique pour consolider son régime. Sans entrer dans le débat sur la justesse des prémisses de cette vieille théorie, chère en particulier à la science germanique, son application à l'Afrique paraît dans tous les cas difficilement défendable, puisque la persécution, nous l'avons vu, ne fut jamais générale, sauf en 484.

33. Cf. notre article in *AnTard*, 10, 2002, p. 87-122.

34. *Vita Fulgentii*, I (p. 11 Lapeyre) : *sed possessionibus suis ex parte per auctoritatem regiam repetitis, ad Byzacium pervenerunt ibique in Telepte civitate…*

35. Cf. F. Clover, *The Symbiosis of Romans and Vandals in Africa*, in *Das Reich und die Barbaren*, E. Chrysos, A. Schwarcz (ed.), Wien, 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 29), p. 57-73.

36. Cf. Y. Modéran, art. cité n. 33, p. 102-103, 107-109, et 118.

37. Le fait ressort de Victor de Vita, I, 14, 17, 18, déjà cité *supra* n. 26, et surtout de I, 22 : « Il (Gensérico) répandit une si grande terreur qu'au milieu des Vandales les nôtres ne pouvaient plus du tout respirer et qu'en dépit de leurs plaintes nul lieu ne leur était concédé pour prier ou pour offrir le sacrifice » (*ut in medio Wandalorum nostri nullatenus respirarent neque usquam orandi aut immolandi concederetur gementibus locus*).

38. Cf. *supra* n. 27.

39. Sur le problème de l'identité "vandale" après 439, cf. W. Liebeschuetz, Gens into Regnum *: the Vandals*, in Regna and Gentes *: the relationship between late antique and early medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*, H. W. Goetz (éd.), Leiden, 2003 (Transformation of the Roman world, 13), p. 55-83. Avec une problématique du même ordre, P. Heather a présenté au séminaire sur les Vandales et les Suèves organisé par G. Ausenda à Saint-Marin, en septembre 2002, une longue étude sur les problèmes religieux dans le royaume des Hasdings, qui paraîtra bientôt. Pour laisser à cette recherche son caractère encore inédit, nous nous limitons ici volontairement à une brève allusion à ce qui constitue une de ses thèses, en reprenant les arguments que nous lui avons opposés alors, et que nous avions déjà exposés dix-huit mois auparavant, lors d'une conférence dont est issu cet article et qui portait le même titre (conférence au Centre Lenain de Tillemont, en Sorbonne, amphi Guizot, le 10 mars 2001).

bérément de l'arianisme comme d'un instrument d'homogénéisation du "peuple" conquérant, aurait jugé nécessaire, à titre préventif, de neutraliser les clercs catholiques, parce qu'ils pouvaient, par leur prédication, séduire certains Vandales immergés au milieu de leurs ouailles, priver ainsi l'Église arienne de fidèles, et donc aussi à terme fragiliser son projet[40]. Cette interprétation, portée par les recherches anglo-saxonnes des vingt-cinq dernières années sur l'ethnogenèse des "peuples barbares", est séduisante et ses prémisses semblent désormais bien établies. Mais son application à l'histoire religieuse, sous la forme extrême consistant à exclure toute agressivité vandale à l'égard des catholiques et à supposer une persécution foncièrement "défensive", se heurte à des obstacles à notre sens insurmontables. Elle suppose d'abord, en effet, une fragilité spirituelle des Vandales et une volonté offensive chez les catholiques de les convertir qui ne sont, en pratique, que fort peu attestées : contrairement à ce que laisse parfois entendre Courtois, on ne connaît que peu de Barbares catholiques[41], et si quelques indices témoignent d'un effort pour reconquérir des âmes passées à l'ennemi[42], nous n'avons aucun texte qui illustre une réelle volonté de mission auprès des conquérants[43].

En revanche, et c'est ce qui surtout contredit l'hypothèse d'une politique purement défensive à l'égard de l'Église, les indices ne manquent pas qui prouvent l'existence d'une véritable mission arienne auprès des catholiques de Proconsulaire[44]. Dès 439 en effet, les sermons de Quodvultdeus de Carthage dénoncent sans ambiguïté l'entreprise de conversion lancée par les Vandales : « Mes très chers frères », répète-t-il sans cesse à ses ouailles, en évoquant de toute évidence le risque d'apostasie, « prenez garde aux ruses des hérétiques ! Brebis du Christ, prenez garde aux traîtrises des loups[45] ». « C'est un loup », redit-il de l'arien, « c'est un

40. C'est, sans qu'elle soit jamais énoncée complètement, déjà vers cette thèse que tend en fait aussi le livre de Schmidt, qui parle à plusieurs reprises d'une "propagande" catholique dans les lotissements vandales que le pouvoir s'efforçait, "à juste titre", d'empêcher. Cf. particulièrement *Histoire des Vandales*, p. 132 : « Les mesures anticatholiques de Genséric avaient touché, au début surtout, seules les personnes qui, d'une manière quelconque, pouvaient présenter un danger pour l'existence de l'État et le maintien de la religion du peuple vandale » ; *ibid.*, un peu plus loin, à propos des causes de la persécution d'Hunéric : « Le clergé orthodoxe avait immédiatement mis à profit la plus grande liberté de mouvement qui lui avait été accordée pour reprendre sa propagande à l'intérieur des lotissements des Vandales [...] ». Et Schmidt ajoute, préfigurant Courtois : « [Les catholiques], excités par leurs prêtres, agissaient comme s'ils voulaient inciter les autres à commettre des actes de cruauté » (*sic*).

41. Si on laisse de côté les épitaphes de personnages à nom germanique trouvées dans des églises dont on ignore le statut avant 533, deux seulement nous sont nommément connus par les textes : Muritta (Victor de Vita, III, 34-37) et Arbogast (*ibid.*, I, 43-46). L'origine vandale de ces catholiques se déduit de leur nom, même si un doute subsiste pour le premier : cf. N. Francovich Onesti, *I Vandali. Lingua e storia*, Roma, 2002, p. 168 (Muritta) et p. 148-149 (Armogast). Dagila (Victor de Vita, III, 33) est aussi un Vandale (le nom se retrouve sur une des inscriptions de la basilique occupée par les ariens à Hippone, sous la forme *Dagili* : cf. H.-I. Marrou, in *RÉAug*, 6, 2, 1960, p. 140), mais seule son épouse est catholique. De même, Maioricus (Victor de Vita, III, 24) au nom partiellement germanique, a une mère et une tante romaines (Dionisia et Dativa) et catholiques. En revanche, Victor de Vita (III, 38) mentionne aussi, sans les identifier, « deux Vandales, souvent confesseurs de leur foi sous Genséric, accompagnés de leur mère, et méprisant toutes leurs richesses [qui] s'en allèrent en exil avec les clercs », en 484. Un peu avant aussi, pour évoquer cette persécution, il écrit (III, 31) : « Mais qui pourrait exposer ou rassembler en une narration appropriée les divers mauvais traitements que sur l'ordre du roi les Vandales eux-mêmes firent subir à leur propre peuple ? » (*ipsi Wandali in suos homines exercuerunt*). La suite du texte se limite cependant à l'histoire du diacre Muritta. L'interdiction formulée au début de l'épiscopat d'Eugène de laisser entrer dans son église de Carthage des gens en « costume barbare » (*ibid.*, II, 8), même si Victor de Vita indique aussitôt que beaucoup d'entre eux étaient des serviteurs romains du Palais, permettrait d'ajouter certainement quelques noms, mais tout cela reste modeste, et nombre de ces convertis ont pu l'être dans un contexte familial, comme l'exemple du jeune Maioricus, déjà cité, le laisse supposer. Dans l'autre sens, outre l'abondance des textes témoignant d'une propagande arienne intensive, le nombre de convertis à l'hérésie portant un nom romain que nous livrent explicitement les sources est beaucoup plus élevé (cf. *infra* n. 165).

42. C'est ainsi que l'on pourrait comprendre par exemple un passage de la *Vita Fulgentii* (XXI), où les ariens conseillent à Thrasamund d'expulser Fulgence de Carthage, parce que « son enseignement a déjà eu un tel succès qu'il a ramené à son église plusieurs de ses prêtres ».

43. On ne peut totalement exclure que la remarque d'Hunéric dans le préambule de l'édit de mai 483 (Victor de Vita, II, 39 : « défense a été faite à vos prêtres de tenir des assemblées dans les lots des Vandales, pour qu'ils ne pervertissent pas par leur séduction des âmes chrétiennes ») évoque une propagande catholique auprès des *domini* vandales. Mais il est plus vraisemblable, étant donné le contexte et les mesures que prendra le roi peu après, que c'est à une action auprès des Africains dispersés sur les domaines vandales et ralliés à l'hérésie qu'il est ici fait allusion.

44. Il va de soi que nous laisserons ici de côté tous les cas de passages forcés à l'arianisme. Ceux-ci, jusqu'en 484, concernèrent surtout des Romains au service de la Cour : dès 437, Genséric avait voulu imposer la conversion à quatre de ses conseillers espagnols (Prosper, *Chronica*, 1339) ; après 457, il l'exigea de tous ceux qui exerceraient des charges à la Cour (Victor de Vita, I, 43) ; la mesure fut répétée et élargie par Hunéric au début des années 480 (*ibid.*, II, 23). En 484, tous les Africains furent menacés, mais dans un contexte très particulier et qui ne dura pas. Plus tard, certains textes de Fulgence font encore allusion à des pressions, mais de manière trop imprécise pour en tirer des conclusions.

45. Quodvultdeus, *Sermo de ultima quarta feria*, VII, 9 (p. 405 Braun) : *Cavete, dilectissimi, fraudes haereticorum ; oves Christi, timete insidias luporum…*

serpent ; fracassez ses têtes. Il flatte, mais il trompe ; il promet beaucoup, mais il ne tient pas ses promesses [...] ; Méchant loup ! Serpent d'iniquité ! Esclave impie ! Tu foules aux pieds l'Église ; tu combats ta vraie mère ; tu veux exorciser le Christ, tu veux rebaptiser les catholiques [...][46] ». La menace exprimée par cette dernière affirmation était pressante, à en juger par d'autres sermons : « Prenez garde, mes frères, à la peste arienne ; qu'ils ne vous séparent pas du Christ par leurs promesses de biens terrestres… Celui que le Christ a fait vivre par le baptême, pourquoi l'arien veut-il le tuer en le rebaptisant ? Honte à toi, honte à toi hérétique[47] ! » Parfois cependant, l'irréparable était accompli, et Quodvultdeus ne pouvait que s'en désoler en lançant alors un cri désespéré au Christ : « Pourquoi ce silence ? Tes ennemis s'agitent bruyamment ; ceux qui te haïssent lèvent la tête. Pourquoi ce silence ? Les ennemis qui te haïssent t'ont dit inférieur ; ils ont humilié tes membres en les rebaptisant. Pourquoi ce silence ? Vois, ils complotent contre ton peuple…[48] »

Dix ans après, alors qu'il était en exil en Italie, l'évêque de Carthage revint sur le sujet à de multiples reprises dans son *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* et dans le *Dimidium temporis*, notant par exemple, après la citation de 1 Jean 2, 18 (« Vous avez entendu que l'Antéchrist vient et beaucoup d'Antéchrists sont déjà venus ») : « Il montre ainsi qu'il s'agit de tous les hérétiques et surtout des ariens, qui, comme nous le voyons, abusent beaucoup de monde, soit par leur puissance temporelle, soit par le zèle de leur nature perverse, soit même par la retenue de leur modération ou avec la tromperie de toutes sortes de prodiges[49] ». Le phénomène dénoncé n'était donc pas étroitement lié aux circonstances de la conquête, et l'usage de la menace (le recours à la "puissance temporelle") était loin d'être le seul facteur de conversion. C'était un effort de propagande arienne de longue durée qui était entrepris, avec une stratégie méthodique que couronnait cette réitération du baptême sur laquelle Quodvultdeus revient constamment, comme dans cet autre passage du *Dimidium temporis*, à propos d'un verset de l'*Apocalypse* : « Et certainement il veut nous faire reconnaître tous les ariens hérétiques quand il dit : "Ils feront la guerre à l'Agneau et l'Agneau les vaincra". Et en effet ils combattent l'Agneau quand ils exorcisent et rebaptisent les membres de l'Agneau, que le Christ avait consacrés par son sang[50] ». À cette date, Genséric n'avait pourtant nulle part imposé, même aux fonctionnaires du Palais, la conversion à l'arianisme[51] : c'est donc bien l'œuvre de missionnaires ariens que dénonçait Quodvultdeus.

Un peu plus de quarante ans plus tard, un passage de la *Vie de saint Fulgence de Ruspe* que nous avons récemment mis en valeur dans un autre contexte, permet de saisir sur le vif le travail de ces missionnaires, là où il devait être le plus méthodiquement mené, dans les campagnes de Proconsulaire où la paysannerie africaine était passée sous le contrôle de propriétaires vandales. Obligé de fuir, vers 496 ou 497 son monastère de la région de Thélepte, Fulgence gagna cette province et parvint avec son compagnon Félix dans la région de Siccca Veneria, en pays de lotissement vandale où les prêtres étaient interdits de séjour. Ils furent donc vite arrêtés, mais dans des circonstances pour nous ici fort éclairantes : « Un prêtre de la secte arienne prêchait la perfidie dans le *Fundus Gabardilla* ; son nom parmi les hommes était Félix, mais sa volonté tournée contre Dieu était toujours malheureuse ; il était issu de la nation barbare, de mœurs cruelles, puissant par ses richesses, et c'était un persécuteur acharné des catholiques. Voyant que le nom du bienheureux Fulgence devenait illustre dans ces régions, il pressentit que beaucoup de ceux qu'il avait détournés allaient secrètement revenir à la vraie foi[52] ». Ce Félix fit donc bastonner Fulgence et son compagnon, avant tout parce qu'il les prenait pour des prêtres[53]. Et il ne les relâcha qu'après leur avoir fait raser le crâne, pour bien marquer leur état monastique, qui seul leur valait droit de séjour dans la province.

Comment donner à ce *presbyter praedicans* un autre nom que celui de missionnaire ? Sa capacité d'initiative prouve

46. Quodvultdeus, *Sermo de symbolo I*, XIII, 4 et 6 (p. 334 Braun) : *Lupus est, agnoscite : serpens est, eius capita conquassate. Blanditur, sed fallit : multa promittit, sed decipit [...]. O lupe male ! o serpens inique ! O serve nequissime ! Dominam calcas, veram matrem impugnas, Christum exsufflas, catholicum rebaptizas…*

47. Quodvultdeus, *Sermo de tempore barbarico I* (p. 436 Braun) : *Cavete, dilectissimi arrianam pestem ; non vos separent a Christo terrena promittendo […]. Quem Christus per baptismum vivificavit, quare eum arrianus rebaptizando occidit ? Erubesce, erubesce, haeretice.*

48. Quodvultdeus, *De tempore barbarico II* (p. 486 Braun), 14 : *Quare taces ? « Inimici tui sonnuerunt, et qui te oderunt levaverunt caput. » Quare taces ? Inimici tui, qui te oderunt, ipsi te minorem dixerunt, ipsi membra tua rebaptizando humiliaverunt. Quare taces ? « Ecce super plebem tuam machinati sunt consilium. »*

49. Quodvultdeus, *Dimidium temporis*, V, 7 (éd. R. Braun, Paris, 1964 [SC, 102]).

50. *Ibid.*, VIII, 16.

51. Cf. *supra* n. 44 : Victor de Vita mentionne l'ordre de conversion forcée du personnel de la cour après la mort de Deogratias de Carthage, soit après 457. Or le livre de Quodvultdeus est antérieur à la mort de Valentinien III, le 16 mars 455 (cf. l'introduction de R. Braun, SC, 102, p. 16).

52. *Vita Fulgentii*, VI (p. 35 Lapeyre) : *presbyter quidam sectae arianae, in fundo Gabardilla perfidiam praedicans, cui nomen quidem fuit inter homines Felix sed voluntas adversus Deum semper infelix, natione barbarus, moribus saevus, facultatibus potens, catholicorum persecutor acerrimus, beati Fulgenti nomen in illis regionibus clarum fieri sentiens, reconciliandos occulte multos quos deceperat suspicatur.*

53. *Ibid.* : « Il ne croyait pas que Fulgence, qui était digne du sacerdoce, ne fût encore que moine [...] ». (*Neque virum dignum sacerdotio, vere adhuc, esse monachum credidit*).

bien que l'Église arienne, au moins à cette date, était capable, localement, d'agir librement, sans en référer constamment au pouvoir politique. Et sa prédication dans un *fundus* montre clairement que sa tâche ne se limitait pas au seul encadrement des familles de guerriers loties en 439. Elle ne pouvait être tournée que vers les colons africains du domaine, et elle s'avérait efficace à en croire la remarque finale de l'extrait cité[54]. Bien plus, elle s'effectuait aussi normalement sans violence, comme le révèle l'épilogue de l'épisode. La nouvelle de la bastonnade, ajoute l'auteur de la *Vita*, parvint en effet aux évêques ariens, et un des ces évêques, « qui connaissait les parents de Fulgence et avait eu pour lui, alors qu'il était encore dans le monde, une affection particulière, fut gravement irrité contre l'auteur de ce forfait qui était un prêtre de sa secte et de sa *parochia* : il se déclara prêt à venger le bienheureux Fulgence s'il voulait déposer une plainte (*querelam deponere*) contre le prêtre en question[55] ». Félix en recourant à la force contre Fulgence avait donc violé une loi, infraction, doit-on supposer à considérer la réaction de son supérieur, qu'il ne devait pas commettre en temps normal en s'adressant aux Africains de la région.

Encore vingt ans plus tard, sous le règne de Thrasamund, peu avant l'annulation des lois répressives décidée par Hildéric en 523, l'œuvre du même Fulgence de Ruspe atteste de la continuité tardive de cette action missionnaire. Dénonçant une attitude, qui ne devait pas être exceptionnelle, il mettait en garde les catholiques dans son *Psaume abécédaire*[56] : « Mes frères, gardez-vous d'entrer jamais prier dans leurs églises ! » À la même époque, selon son biographe, il s'adressait « aux catholiques qui s'étaient fait rebaptiser, [à qui] il apprenait à pleurer leurs erreurs [...]. Et il en exhortait d'autres à ne pas sacrifier leurs âmes à des avantages temporels[57] ». Mais dans le *De remissione peccatorum*, écrit vers 520, prenant acte des réalités, il ne pouvait qu'énoncer les conditions du retour pour « ceux que retient captifs le crime de la réitération du baptême, et aussi ceux qui, peut-être sans réitérer le baptême, reniant le contenu de la foi catholique sous l'effet de la séduction des faveurs ou la peur du châtiment, sont passés dans la communauté des hérétiques[58] ». Le passage trouve un écho direct dans la notice de Procope sur le règne de Thrasamund : « Il contraignit les chrétiens à abandonner leurs croyances traditionnelles [...] en leur conférant des prérogatives et des charges pour se les concilier, et en les comblant de richesses[59] ». C'est un autre type d'œuvre de conversion qui est ici dénoncé, vraisemblablement en milieu urbain, et qui visait peut-être d'abord les élites. Mais de nombreux textes sur l'utilisation de l'assistance aux pauvres dans un but missionnaire, sur lesquels nous reviendrons plus loin, montrent que la plèbe urbaine intéressait tout autant encore alors le clergé arien.

La politique religieuse de Gensériс et de ses successeurs jusqu'en 523, à la différence de leur politique sociale, ne se tournait donc pas vers les seuls Vandales lotis en Proconsulaire, mais aussi vers tous les Africains qui vivaient au milieu d'eux. Il ne s'agissait pas seulement de priver ces catholiques de leur religion, mais aussi de les convertir à l'arianisme, ce qui étendait grandement les responsabilités du clergé arien. À la différence des autres Barbares, pour qui on ne retrouve que des formes atténuées ou éparses de cette politique, les Vandales ont eu ainsi un vrai projet missionnaire[60], qui s'apparentait clairement au fameux adage *cujus regio, ejus religio*.

54. Cette prédication dans les campagnes devait évidemment se faire en latin, ce qui contredit l'argument de Schmidt pour qui, le vandale étant la langue liturgique des ariens, une mission auprès des Africains ne pouvait aussi se faire que dans cette langue, avec alors un public nécessairement restreint. En fait, de même que l'administration vandale usa vite du latin, l'Église arienne dut l'adopter pour sa propagande, et peut-être même parfois pour ses cérémonies. C'est ce que suggèrent en tout cas les fragments d'une Bible bilingue du Ve ou du VIe siècle découverts en Égypte et conservés aujourd'hui à Giessen, qui, selon certains savants, proviendraient d'Afrique vandale (mise au point récente, avec une autre hypothèse cependant, de P. Scardigli et M. Manfredi, *Note sul frammento gotico-Latino di Giessen,* in *Geist und Zeit. Wirkungen des Mittelalters in Literatur und Sprache. Festschrift R. Wisnievski zu ihrem 65. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1991, p. 419-437).

55. *Vita Fulgentii*, VII (p. 43 Lapeyre) : *Fama inter alios vanos quoque arianorum episcopos docet mactatum gravi caede beatum Fulgentium et, quia parentes ejus cognitos habebat episcopus ipsumque beatum Fulgentium singulariter adhuc laicum dilexerat, adversus presbyterum suae religionis et parochiae, qui caedis auctor extiterat, graviter commovetur : vindicare beatum Fulgentium parans, si querelam de memorato presbytero deponere voluisset.*

56. Fulgence, *Psalmus contra Vandalos Arrianos*, v. 294-295 (p. 885 Fraipont) : *caute vos ipsos servate/ ut in ecclesiis illorum nunquam intretis orare.*

57. *Vita Fulgentii,* XX (p. 101 Lapeyre).

58. Fulgence de Ruspe, *De remissione peccatorum*, I, 22, 1 (p. 671 Fraipont) : *Verum etiam si qui forsitan sine iteratione baptismatis delectatione munerum seu timore poenarum negantes catholicae fidei sacramentum, ad haereticorum sunt mortiferum dilapsi consortium, resumant fidem quam negaverunt, et ad Ecclesiam celeriter revertantur [...].* Ce texte n'est pas unique. Déjà Quodvultdeus évoquait le sort des apostats, pour lesquels il était plus dur que Fulgence : « si quelqu'un a abandonné la foi catholique pour se livrer aux aberrations hérétiques, il sera jugé comme un esclave fugitif et non comme un fils adoptif ; il n'atteindra jamais la vie éternelle, mais plutôt la damnation » (*Contra Iudaeos, Paganos et Arrianos*, 20, 1 p. 255 Braun). D'autres malédictions du même genre pourraient être citées, toutes aussi indirectement révélatrices de la réalité de la propagande arienne.

59. Procope, *Guerre vandale*, I, 8, 9.

60. Courtois l'avait très bien vu (cf. ainsi *Les Vandales et l'Afrique*, p. 226), mais il ne l'évoque que brièvement, et parfois avec ironie (*ibid.* p. 223 : « si l'Église arienne n'avait stupidement rivalisé avec l'Église catholique en matière de conversions [...] »).

Face à un tel projet, l'historien ne peut que constater d'abord combien le débat sur les responsabilités dans le conflit religieux est dépourvu de sens. Il est absurde, en effet, de parler du "prétexte arien"[61] et de rêver à un clergé nicéen qui aurait "fait la part du feu", dès lors qu'on ne lui a jamais vraiment laissé la possibilité d'agir ainsi. Si l'affrontement s'était restreint au problème des spoliations domaniales ou de la défense de la romanité, l'idée aurait un sens. Mais tout cela fut très vite dépassé. C'est le rôle spirituel même de l'Église qui était en jeu. Les Vandales tentaient la conversion de ses ouailles : que pouvait-elle faire d'autre que résister à tout prix, sous peine de perdre sa raison d'être ? Continuer à argumenter après cela sur les dangers d'un refus de se soumettre reviendrait à ne plus rien comprendre au fait religieux en lui-même[62], et renoncer en fait à toute démarche scientifique.

Mais comment expliquer ce projet missionnaire vandale ? Sur le fond, sa logique initiale a pu, comme le pensait Courtois et comme le redisent aujourd'hui les historiens anglo-saxons, être fondamentalement politique. Comme beaucoup de chefs barbares du v^e^ siècle, le roi Hasding, bien conscient à la fois de l'hostilité de l'Empire au coup de force qu'il avait réalisé et de l'hétérogénéité de la masse humaine qui le suivait, voulut au début renforcer à tout prix la cohérence de son "peuple", dont la paix pouvait vite révéler la fragilité. La manière dont se firent les lotissements dans la seule Proconsulaire montre bien ce souci de sécurité et de cohésion : il s'agissait d'éviter la dispersion excessive des guerriers vandales, et de les garder en une masse relativement compacte au plus près de Carthage. En même temps, plus encore que les autres rois barbares confrontés au même problème, Gensséric estima que l'unité recherchée ne pouvait se fonder sur des bases uniquement économiques et géopolitiques. Il fallait lui donner aussi une dimension culturelle, et l'arianisme apparut au souverain comme le meilleur instrument dont il pouvait disposer.

Mais, et ce fut toute son originalité, encore souvent mal distinguée aujourd'hui, il entendit créer non pas à un, mais à deux niveaux différents, les conditions d'un établissement durable : l'arianisme devait unifier les vainqueurs, et aussi simultanément neutraliser les Africains au milieu desquels ceux-ci allaient vivre. Le projet de conversion des vaincus en Proconsulaire était indissociable de l'entreprise d'homogénéisation du peuple vainqueur. La communauté de religion entre toutes les composantes de la population serait seule garante de l'unité politique du pays où vivraient les conquérants.

Considérer qu'à partir de là le conflit entre ariens et catholiques serait resté prisonnier d'une logique exclusivement politique constituerait cependant une erreur. Dès lors que l'Église arienne, dont les structures furent en place probablement dès le milieu des années 440, intervenait, et que l'objectif était de convertir des masses, le discours et l'action purement religieux ne pouvaient que tenir un rôle croissant. Deux Églises étaient en concurrence, dans ce qui devenait une véritable guerre de religion, qui prit d'abord la forme la plus naturelle à ce genre de conflit dans le monde chrétien, celle d'un débat doctrinal.

II. L'AFFRONTEMENT THÉOLOGIQUE

Pour préciser les positions des deux adversaires, l'historien est d'emblée confronté à un problème de sources. La littérature arienne vandale a en effet presque totalement disparu, et le seul texte sûr qui nous en reste est un sermon d'un Africain converti, Fastidiosus[63]. Mais elle fut prolixe, et suscita en retour une abondante production littéraire catholique, qui a été en partie conservée. Or celle-ci ne fut pas l'œuvre de penseurs absorbés par des spéculations abstraites, mais une véritable littérature de combat, qui avait d'abord pour but de répondre aux ariens. Nombre de ses titres sont d'ailleurs significatifs : Asclepius et Victor de Cartenna écrivirent ainsi chacun un *Adversum Arianos*, Vigile de Thapse un *Contra Palladium,* un *Adversus Marivadum* et un *Contra Arianos*, Cerealis de Castellum un *Contra Maximinum arianum*, et Fulgence de Ruspe un *Contra Fabianum,* un *Contra Pintam* et un *Contra sermonem Fastidiosi*[64]. Il faut leur ajouter un nombre important de sermons, souvent anonymes ou faussement attribués à saint Augustin,

61. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, p. 289.

62. Et tel est bien en définitive la vraie faiblesse de Courtois. Il avait parfaitement compris l'objectif de Gensséric et noté la volonté missionnaire des ariens, mais pour conclure : « à aucun moment il ne paraît que le catholicisme ait été poursuivi en tant que tel » (*Les Vandales et l'Afrique*, p. 292). Manifestement pour lui, et un certain nombre d'autres savants qui l'ont suivi ou le suivent encore, détourner une communauté de la foi catholique vers une religion remettant en cause sa conception même de la Divinité n'était pas l'attaquer « en tant que telle ». Dans une logique d'analyse purement politique (très significativement d'ailleurs, il l'évoque dans son chapitre intitulé « Structure politique », et non dans celui consacré à ce qu'il appelait « la lutte inexpiable »), l'action missionnaire n'était pour lui que l'instrument de renforcement d'une institution, l'Église arienne, aux dépens d'une autre, l'Église catholique. La dimension spirituelle du conflit lui échappe complètement.

63. Texte inséré dans la lettre IX de Fulgence (p. 280-283 Fraipont).

64. Les œuvres d'Asclepius et de Victor de Cartenna, perdues, sont connues par Gennadius, *De viris illustribus*, LXXIII et LXXVII ; seul le *Contra Arianos* de Vigile de Thapse est conservé, mais l'auteur y signale en II, 45 et II, 50 (*PL*, 62, col. 226 et 230) ses deux autres livres ; l'ouvrage de Cerealis, fort court, est édité dans *PL*, 58, col. 757-768 ; le *Contra Pintam* de Fulgence est perdu, mais cité dans la *Vita Fulgentii*, XXI ; il reste en revanche d'importants fragments de son *Contra Fabianum* (éd. J. Fraipont, dans CCL, 91A, p. 763-866).

Quodvultdeus, Victor de Vita ou Fulgence[65], qui, même s'ils attendent pour la plupart encore de faire l'objet d'une édition scientifique globale et d'un commentaire historique, sont manifestement d'époque vandale. Ce sont des textes moins élaborés que les traités cités précédemment, mais qui nous révèlent mieux, par leur véhémence, la violence du débat théologique de l'époque. Tous dénoncent, directement ou indirectement, les ariens, en recourant souvent à l'invective directe, à la manière des dernières homélies de Quodvultdeus. *Dic mihi, haeretice, quis dixit in Genesi*, lit-on ainsi dans un *de unico baptismo*[66], dont tout le développement est rythmé par des formules du même type : *Da mihi…*, *Et tibi haeretice…*, *Et tu dicis non esse rectum… Sed ego justum sum, inquis, et vos peccatores…* etc. Grâce à ces textes, construits pour répondre point par point à ce qu'ils appellent souvent les "objections" des hérétiques[67], il est possible, en faisant évidemment la part des exagérations ou des déformations volontaires, d'identifier les caractères essentiels de la doctrine de l'Église arienne vandale.

1. Un "homéisme" vandale ?

Mais peut-on vraiment parler de doctrine "arienne" ? La question pose tout le problème de la distance théologique qui existait entre les deux Églises, et donc de la nature même du débat qui les opposa. Or nombre de savants ont estimé que le terme était trop fort, parce que "l'arianisme" vandale, comme celui des Goths, aurait été en réalité un "arianisme modéré". Et certains, à la suite de Marrou, pour qui la doctrine vandale était issue de l'homéisme et donc « très proche de l'orthodoxie »[68], ont proposé de privilégier plutôt ce nom. Il n'est pas contestable, certes, que l'homéisme, qui était au départ, un compromis plus ambigu que négatif sur la question trinitaire, pouvait mériter ce jugement : il était né au concile de Rimini, en 359, de la volonté de Constance II d'obliger les évêques convoqués à s'entendre pour proscrire le terme controversé d'*ousia*, au profit d'une formule vague, le *Credo daté*, définissant simplement le Christ comme « semblable au Père en toutes choses et selon les Écritures ». Mais peut-on dire que les Vandales, un siècle après, fondaient strictement leur croyance sur cette expression toute de prudence et de neutralité ? En fait, cette opinion, qui revient à la mode aujourd'hui chez tous ceux qui sont soucieux de minimiser l'importance du débat religieux à l'époque vandale, n'a jamais été jusqu'ici réellement démontrée, et relève surtout du postulat[69]. Son seul argument heuristique est en effet un passage de l'édit de persécution d'Hunéric du 24 février 484, qui cite les conciles de Rimini et de Séleucie de 359 lorsqu'il rappelle les premières discussions de la conférence de 484 entre les deux Églises : « Le premier jour, nos vénérables évêques leur proposèrent d'apporter, comme on les invitait à le faire, la preuve rigoureuse de l'*homoousion* à partir des divines Écritures, ou du moins (*aut certe*) de condamner ce qui avait été rejeté au concile d'Ariminum et à Séleucie par plus de mille évêques venus du monde entier[70] ».

Mais ce texte n'est en rien l'exposé d'un *credo*. La mention de Rimini ne constitue que l'offre préalable de l'Église arienne pour l'ouverture des débats, une sorte de préliminaire (*aut certe*) jugé indispensable, et non le formulaire d'une adhésion sans faille à sa propre doctrine. La proposition est d'ailleurs négative : on demandait aux catholiques de prononcer une condamnation, celle de toute référence à la notion de "substance", et non pas d'adopter une formule. Dans son énoncé, des considérations tactiques sont, d'autre part, probablement aussi importantes que les soucis théologiques. Dans le contexte d'un combat intellectuel, où les

65. Une première approche de ces sermons, fondée sur un corpus d'une quarantaine d'œuvres, se trouve dans le livre pionnier de A. Isola, *op. cit.* (n. 17), avec une liste commentée p. 9-19. D'autres références sont à glaner dans E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, 3e éd., Steenbrugge, 1995, p. 137-153 (sermons douteux ou placés par erreur sous le nom de saint Augustin), p. 159-160 (sermons attribués à Quodvultdeus), p. 272-273 (*dubia* et *spuria* de Vigile de Thapse), p. 278-281 (*dubia* et *spuria* de Fulgence de Ruspe), ainsi que dans I. Machielsen, *Clavis patristica pseudepigraphorum Medii aevi*, vol. 1A et B, Turnhout, 1990, notamment pour Fulgence p. 730-756. Outre l'*Homilia de sancto Cypriano* prêtée à Victor de Vita (*PL*, 58, col. 265), le groupe le plus intéressant est celui des *LXXX sermones* attribués à Fulgence, édités par Th. Raynaud en 1633, et republiés par Migne en appendice des œuvres de l'évêque de Ruspe (*PL*, 65, col. 858-954) : sur l'origine africaine et la datation à l'époque vandale d'une grande partie de ces textes (certains, un petit nombre en réalité, sont en effet des copies plus ou moins complètes de sermons augustiniens), cf. G. Morin, *Notes sur un manuscrit des homélies du Pseudo-Fulgence*, in *Revue Bénédictine*, 26, 1909, p. 223-228, et R. Grégoire, *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spolèto, 1980, p. 89-125 (particulièrement p. 93).

66. *PL*, 65, col. 910-912 : il s'agit du sermon XLV de la série du pseudo-Fulgence citée à la note précédente, que A. Wilmart croyait augustinien (cf. *Revue Bénédictine*, 29, 1912, p. 148-167), mais que la critique récente rend à un anonyme africain postérieur, du Ve ou du VIe siècle (cf. R. Grégoire, *op. cit.*, p. 119).

67. Ils reproduisent d'ailleurs parfois celles-ci : ainsi les questions recopiées au début du *Contra Maximinum* de Cerealis.

68. H.-I. Marrou, *La basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles*, in *RÉAug*, 6, 2, 1960, p. 144. Le grand historien formulait cependant ce jugement de manière très brève, avant tout pour souligner la ressemblance, indiscutable, entre basiliques ariennes et catholiques. Il n'a, à notre connaissance, jamais abordé vraiment pour elle-même la question de la nature de la foi vandale.

69. Aucune étude qui prendrait en compte l'ensemble des textes africains contemporains du siècle vandale n'a en effet été entreprise pour tenter d'analyser les croyances des conquérants.

70. Victor de Vita, III, 5 : *aut certe quod a mille et quot excurrunt pontificibus de toto orbe in Ariminensi concilio vel apud Seleuciam amputatum est praedamnarent*.

catholiques usaient sans cesse de l'argument du nombre, on le verra plus loin, Rimini et Séleucie étaient en effet les seuls exemples de conciles favorables à l'arianisme où un corps épiscopal important avait siégé (plus de 400 à Rimini, 160 à Séleucie). Y faire référence était certainement un procédé courant de la propagande arienne.

La preuve textuelle manque donc à la thèse de l'homéisme vandale. Mais celle-ci s'appuie aussi, lit-on parfois, sur un argument de similitude plus général : l'arianisme "modéré" ou "mitigé" serait en effet, de toute façon, la forme occidentale de l'hérésie, à laquelle Genséric et son peuple se rattachaient nécessairement, puisqu'ils n'avaient pas reçu directement leur foi d'Arius ou des Orientaux condamnés à Nicée, mais d'autres ariens rencontrés au long de leurs pérégrinations vers l'Ouest.

Le deuxième terme de cette affirmation n'est, en lui même, assurément pas infondé, même si la date et les modalités de l'évangélisation des Vandales restent mystérieuses, et divisent les historiens. Pour les uns, la conversion aurait eu lieu en effet avant l'invasion des Gaules, probablement dans les régions danubiennes, soit par l'action de missionnaires latins, soit au contact des Wisigoths[71]. D'autres estiment que les Vandales étaient encore païens au moment de l'invasion de l'Espagne, et que ce sont à nouveau les Wisigoths, au milieu des années 410, qui leur auraient enseigné la doctrine d'Ulfila. Le dossier des sources est en fait très pauvre, mais paraît favoriser cette seconde datation. Une digression d'Orose, malheureusement assez obscure, en est l'élément principal. À la suite du récit du passage des Vandales en Espagne en 409, le prêtre espagnol note : « Si les Barbares avaient été lancés sur les territoires romains à seule fin de remplir en foule à travers l'Orient et l'Occident les églises du Christ de Huns, de Suèves, de Vandales et de Burgondes, ainsi que d'innombrables peuples divers de croyants, la miséricorde de Dieu paraîtrait à louer et à exalter puisque, même si c'est au prix de notre ébranlement, tant de peuples recevraient la connaissance de la vérité qu'ils ne pouvaient sûrement découvrir qu'à cette occasion[72] ». Orose inclut ici les Vandales et les Suèves parmi les peuples qui, suggère la fin de la phrase, étaient encore païens avant l'invasion de l'Empire, en l'occurrence, dans leur cas, celle de la fin 406. Leur conversion dut donc être postérieure, pour être acquise en tout cas, au moins officiellement, en 421 : à cette date en effet, Salvien signale qu'ils usaient déjà d'un verset évangélique comme cri de ralliement lors de la guerre contre le Romain Castinus[73]. L'hypothèse d'une évangélisation par l'intermédiaire de missionnaires wisigoths est donc la plus vraisemblable, même si, à l'échelle d'une masse de 80 000 personnes fort hétérogène, des ralliements antérieurs et minoritaires sont probables.

2. Une théologie évolutive

Dans tous les cas, que la conversion ait été l'œuvre de Wisigoths ou de missionnaires latins de l'Illyricum, l'origine de la foi vandale reste au fond la même. Ulfila, l'apôtre des Goths, fut en effet en contact étroit avec les grands docteurs de l'arianisme latin d'Illyricum et d'Italie, notamment Palladius de Ratiaria. Le problème, à partir de là, est cependant double. Se pose d'abord, en effet, la question, pour nous essentielle, du contenu doctrinal de cet arianisme occidental : même s'il dérive de l'homéisme de Rimini, peut-on vraiment le qualifier de "modéré" ? La réponse a jusqu'ici beaucoup varié chez les historiens, souvent faute de prendre en considération les mêmes aspects du sujet, ou surtout des textes de même époque[74]. Or, si une vue nuancée peut s'imposer au regard des œuvres des théologiens hérétiques des années 360-379, Michel Meslin, puis Manlio Simonetti ont fortement souligné l'évolution doctrinale des homéens après le concile d'Aquilée (381) qui leur fut fatal, tant chez les disciples d'Ulfila comme Auxentius qu'ensuite chez Maximin. La thèse de Michel Meslin, même si elle a été contestée sur d'autres aspects, a marqué véritablement un tournant dans la connaissance de ce sujet, en montrant comment, « d'un certain subordinatianisme hérité de la théologie conservatrice de la *Via Media*, on est passé [alors] à un anoméisme de fait, dans le même temps où, de parti ecclésiastique puissant à la Cour, on se transformait en une Église schismatique, séparée et persécutée »[75]. Ces pages, qui « valaient leur pesant d'or »

71. Ainsi Schmidt, *Histoire des Vandales*, p. 226. Même position, avec plus de prudence, chez Courtois, qui donne toutes les pièces du dossier (*Les Vandales et l'Afrique*, p. 35-36).

72. Orose, *Historiae adversus paganos*, VII, 41, 8. Il faut peut-être corriger la mention des Huns (*Hunis*) par celle des Alains (*Alanis*), puisque les Huns ne se convertirent jamais, et que l'auteur associe peu avant Alains, Suèves et Vandales dans le récit de l'invasion des Gaules fin 406 (VII, 40, 3). Toutefois, les Burgondes sont absents de cette première liste, et la nomenclature de VII, 41, 8 peut être sans rapport avec elle. Orose a pu simplement vouloir donner ici les noms des plus grands des peuples barbares, en omettant volontairement les Goths, déjà ariens depuis longtemps.

73. Salvien, *De gubernatione Dei*, VII, 11.

74. Pour Ulfila et l'arianisme gothique, les seules références furent longtemps deux livres écrits dans l'Allemagne nazie et inégalement marqués par l'idéologie "germanique" du temps : K. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum (Der Ostgermanen Arianismus)*, Göttingen, 1939 ; et, encore plus contestable et scientifiquement peu documenté, H. E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig, 1939. Cf. désormais M. Simonetti, *L'arianesimo di Ulfila*, in *Romanobarbarica*, 1, 1976, p. 297-323, et K. Schäferdiek, *Wulfila. Vom Bishof von Gotien zum Gotenbishof*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90, 1979, p. 107-146.

75. M. Meslin, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris, 1967 (Patristica Sorbonensia, 8), p. 324.

comme le nota aussitôt Yves-Marie Duval[76], et auxquelles Manlio Simonetti a souscrit plus tard en parlant, à propos d'Ulfila, d'un "arianisme radical"[77], semblent avoir été ignorées des historiens récents des Barbares. La publication par Roger Gryson au début des années 80 des *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*[78], puis des œuvres des ariens d'Occident[79], n'a pourtant pas remis en cause leur leçon essentielle sur le plan théologique : « S'il fallait lui assigner un chef de file », écrit ce savant à propos de ceux que certains appellent « l'école d'Ulfila », « ce ne pourrait être qu'Eunome, dont la pensée domine l'arianisme de la troisième génération[80] ». Cette conclusion a été reprise récemment par William A. Sumruld, qui identifie en Maximin le tenant d'un subordinatianisme net, dans lequel « le Père, le Fils et le Saint Esprit forment une hiérarchie », le Père seul « étant vraiment Dieu et possédant tous les attributs de la divinité[81] ». De manière générale, tous les textes appartenant à ce que ce dernier savant qualifie d'"Ulfilan Arianism", comme ceux de Maximin, montrent bien, de fait, que ceux qu'on appelle les "homéens" n'en étaient pas restés après 359 au simple principe négatif du refus de l'*ousia*. Certes, Ulfila et ceux qui convertirent plus tard les Vandales se référaient à la formule de Rimini, mais ils ne se limitaient pas à cela, comme semblent parfois le croire certains chercheurs modernes obnubilés par la définition primitive de l'homéisme. La conclusion de Michel Meslin reste sur ce point d'actualité : « Les dernières générations ariennes d'Occident ne se sont pas contentées de ronronner passivement les formules homéennes qui triomphèrent à Rimini[82] ». Le *Credo daté* constitua seulement le socle d'une pensée qui évolua ensuite, et en vint à se durcir progressivement dès lors qu'elle eut à répondre aux catholiques et à préciser sa conception de la Trinité[83].

Et nous touchons ici à la deuxième difficulté du problème, dès lors qu'on envisage la théologie vandale : de même que l'homéisme de 420 n'était pas simplement le compromis fuyant de 359, il n'y a aucune raison de penser qu'il n'évolua pas encore ensuite à l'initiative des théologiens vandales confrontés aux évêques catholiques africains[84].

3. Le subordinatianisme vandale

Or, de fait, les traités de ces derniers, en réponse aux attaques qu'ils subissaient, confirment le jugement de Courtois[85], qui parlait d'un arianisme vandale "extrémiste", et celui plus récent d'Antonino Isola[86], pour qui l'Église officielle des Hasdings défendait « un arianisme rigoureusement vertical ». La question, comme nous l'avions souligné lors du congrès de Tunis, mériterait, certes, de faire l'objet d'une recherche spécifique[87], qui examinerait dans le détail l'ensemble du dossier. Nous n'avons pu jusqu'ici l'entrepren-

76. Y.-M. Duval, *Sur l'arianisme des Ariens d'Occident*, in *Mélanges de Science religieuse*, 26, 1969, p. 145-153, à la p. 147, repris, sans changement, dans Y.-M. Duval, *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident*, Ashgate, 1998 (Collected studies, 611).

77. M. Simonetti, *L'arianesimo di Ulfila*, art. cité n. 74. Cf. aussi, du même auteur, *Arianesimo latino*, in *Studi Medievali*, 8, 1967, p. 663-744, et l'article *Arianisme* dans le *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, t. 1, Paris, 1990, p. 244.

78. *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, introd., texte latin, trad. et notes par R. Gryson, Paris, 1980 (SC, 267) : cf. notamment la quatrième partie de l'introduction, sur la théologie des ariens qui apparaissent dans les différents textes, Palladius, Ulfila, Auxentius et Maximin, p. 173-200.

79. *Scripta Arriana Latina. 1*, ed. R. Gryson, Turnhout, 1982 (CCL, 87).

80. R. Gryson, *op. cit.* (n. 78), p. 175. Cf. p. 171, où il conclut à la présence chez Ulfila d'une « tendance nettement subordinatienne ».

81. W. A. Sumruld, *op. cit.* (n. 20), p. 98 (The Theology of Ulfilan Arianism). Cf p. 49 : « The chief and most important teaching of this category of Arians was their insistence on the Son's inferiority to the Father and the Spirit's inferiority to the Father and the Son… In their view, the three divine persons are three different beings ».

82. M. Meslin, *op. cit.* (n. 75), p. 324.

83. Ces remarques, qui paraîtront peut-être fort banales aux spécialistes du christianisme ancien, ne sont ici rappelées que parce que certains historiens récents du monde barbare, souvent peu portés aux lectures théologiques, nous semblent parfois bien trop enclins à minimiser à l'extrême l'originalité religieuse de leurs héros.

84. Cette possibilité semble totalement éliminée par C. Markschies, qui, dans un article récent et fort intéressant (malheureusement publié dans un ouvrage à la diffusion pour le moins confidentielle, et que nous n'avons pu lire, grâce à l'obligeance et à la générosité de J. Debergh, que quelques jours avant la remise de ce texte à l'éditeur), attribue simplement aux Vandales la doctrine d'Ulfila, qu'il se refuse à appeler « arianisme » (*The Religion of the Late Antiquity Vandals : Arianism or Catholicism ?*, in *The True Story of the Vandals*, Värnamo, 2001 [Museum Vandalorum Publication, 1], p. 87-97). Nous le suivons volontiers lorsqu'il différencie Ulfila d'Arius, beaucoup moins lorsqu'il réduit à l'extrême les différences théologiques entre Ulfila, puis les théologiens vandales, et l'orthodoxie nicéenne défendue en Afrique.

85. *Les Vandales et l'Afrique*, p. 223, n. 5. Cette opinion était aussi celle de G.-G. Lapeyre, un savant qui avait lu toutes les œuvres des théologiens africains répondant aux ariens (Cf. *Saint Fulgence de Ruspe, un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris, 1929, p. 268 notamment).

86. A. Isola, *op. cit.* (n. 17), p. 127. Cf. p. 129 : « un arianesimo altrettanto radicale… ».

87. L'article récent de G. M. Vian, *Ariani d'Africa*, in *Africa cristiana : storia, religione, letteratura*, M. Marin et C. Moreschini (éd.), Brescia, 2002, p. 241-254, simple inventaire des textes, vient de confirmer encore l'intérêt que représenterait une telle recherche, d'autant que l'auteur propose d'enrichir la collection patristique africaine d'époque vandale en lui ajoutant les homélies ariennes latines du *Codex de Vérone*, que M. Meslin attribuait à Maximin.

dre, mais un premier sondage fondé sur un corpus réunissant les sermons de Quodvultdeus, le *Contra Maximinum* de Cerealis, le *Liber fidei catholicae* présenté par les catholiques au moment de la conférence de 484, divers sermons prêtés à Fulgence de Ruspe, et les œuvres polémiques authentiques de cet auteur, permet cependant d'entrevoir assez bien l'ampleur du désaccord entre les deux Églises.

Le *Liber fidei catholicae* est sur ce plan peut-être le plus significatif, par sa bipartition trop peu souvent aperçue. Tout le début en est, certes, une défense de la doctrine nicéenne de la consubstantialité dans son principe, avec une dénonciation de ceux « qui soutiennent que le Fils n'est pas né de la substance du Père, mais a été créé du Néant », justifiée par un développement sur le thème : « celui qui croit qu'il faut supprimer le mot *homousios* veut affirmer que le Fils est sorti du néant[88] ». C'est bien la querelle sur les mots, longuement débattue à Rimini, qui est ici en jeu, avec cependant un développement qui aborde déjà la question de fond, posée dès le début par Arius, sur la nature du Christ. Mais le plus intéressant, et le moins souvent commenté[89], est la suite, qui occupe plus de la moitié de l'œuvre (vingt-cinq paragraphes sur quarante-six), et qui est uniquement consacrée au problème de l'Esprit Saint. Le texte insiste alors sur sa consubstantialité avec le Père et le Fils, mais bien plus encore sur sa puissance, égale à celle du Père et du Fils, comme pour répondre au silence ou plutôt à la contestation des ariens sur ce point. La conclusion est à cet égard peut-être le passage le plus explicite: « Si ainsi donc l'Esprit Saint procède du Père, s'il est le Seigneur, s'il a la puissance en compagnie du Père et du Fils [...], pourquoi douter qu'il soit Dieu ? […] C'est donc sans raison qu'on dénie le nom de divinité à celui dont on ne peut nier la puissance… S'il ne doit pas être honoré comme le Père et comme le Fils, alors il ne faut pas le professer dans le sacrement du baptême[90] ». Certes, la mise en valeur de la divinité de l'Esprit Saint, quelque peu négligée à Nicée, était un thème cher à la pneumatologie catholique depuis les années 360, notamment chez Basile de Césarée et Grégoire de Nysse[91]. Mais la place qu'elle occupe dans le *Liber*, et les allusions évidentes à sa négation sont telles qu'elles reflètent de toute évidence la réalité d'un débat très vif dans l'Afrique vandale. Celle-ci est d'ailleurs largement vérifiée par le *Contra Maximinum* de Cerealis, qui a l'originalité de commencer par une liste de questions transmise par l'arien à son contradicteur catholique. Or près du quart de celles-ci portent uniquement sur le problème de l'Esprit Saint, et à nouveau d'abord sur sa puissance : *Quia Deus est Spiritus Sanctus ; quia creator est Spiritus Sanctus ; quia vivificator est Spiritus Sanctus ; quia et ipse propriae potestatis est et voluntatis et omnipotens*[92]… La liste est d'autant plus significative qu'elle semble faire directement écho aux positions énoncées dans les *Fragmenta Arriana*, qui étaient sans équivoque sur le sujet : *nam spiritum sanctum deum non dicimus quia nec spiritus dicit… ; nec creator est…*[93] On ne peut, devant une telle coïncidence, soupçonner le texte du *Contra Maximinum* de déformations : le débat sur l'Esprit Saint était réellement porté à ce niveau par l'Église arienne vandale[94].

La même insistance sur ce sujet parsème toute l'œuvre de Fulgence de Ruspe. Selon son biographe, à la suite d'une question d'un prêtre nommé Abragil, probablement un Vandale arien[95], il avait rassemblé « dans un court *commonitorium* un grand nombre de témoignages, enseignant qu'avec le Père et le Fils, l'Esprit Saint devait être confessé comme Dieu[96] ». Ce traité spécifique est perdu[97], mais de nombreux autres textes attestent des positions ariennes que l'évêque s'employait à réfuter. Ainsi le *Psaume abécédaire* :

> *Etiam Spiritum Sanctum non cessant blasphemare,*
> *quem negant esse deum addicunt in servitute…*
> *Adiuvat [me] spiritus sanctus quem deum non credunt esse !*[98]

De même dans l'*Ad Monimum* : « D'abord, donc, il nous faut rappeler qu'en parlant de sa mission, nous ne devons pas considérer l'Esprit Saint comme inférieur ou mineur : car s'il est mineur, il est inférieur, et s'il est inférieur, il est mineur. Nous mettons cela en avant, sachant bien avec quelle

88. Victor de Vita, II, 57 : *Et quia contra hanc catholicam vel apostolicam fidem exorta heresis novitatem quandam induxerat, adserens filium non de patris subtantia natum sed de nullis extantibus, id est ex nihilo… Qui ergo putat omousion auferendum ex nihilo vult adserere filium extitisse*.

89. Cette particularité a cependant été bien aperçue par S. Lancel dans l'introduction de son édition récente de Victor de Vita (p. 64).

90. Victor de Vita, II, 95-96 : *Si de patre procedit spiritus sanctus, si liberat, si dominus est et sanctificat, si creat cum patre et filio et si vivificat…, cur de eo dubitatur quod deus sit ? (…) Frustra illi nomen divinitatis negatur, cuius potestas non potest abnegari… Aut si non est cum patre et filio colendus, ergo nec confitendus in baptismo est*.

91. Basile de Césarée, *Traité du Saint Esprit* (écrit en 375), éd. B. Pruche, Paris, 1968 (SC, 17 bis) ; Grégoire de Nysse, *De la divinité du Fils et du Saint Esprit* (écrit en 383), in *PG*, 46, col. 554-576.

92. Cerealis, *Contra Maximinum Arianum libellus*, *introductio*, in *PL*, 58, col. 757.

93. *Fragments II* et *III* attribués à Palladius de Ratiaria par M. Meslin, *op. cit.* (n. 75), p. 321 (l'attribution est contestée par R. Gryson, mais le texte serait bien issu des ariens latins de la fin du IV^e^ siècle).

94. Cf. aussi, parmi beaucoup d'autres textes, les fragments conservés du *Contra Fabianum* de Fulgence, qui reviennent à de très nombreuses reprises sur l'Esprit Saint (éd. J. Fraipont, in CCL, 91A, p. 763-866).

95. Sur le nom, cf. N. Francovich Onesti, *op. cit.* (n. 41), p. 146.

96. *Vita Fulgentii*, XXI.

97. Les deux courts fragments extraits d'un *De Spiritu Sancto* de Fulgence proviennent en effet peut-être d'une autre œuvre : cf. J. Fraipont, in CCL, 91A, p. 869.

98. Fulgence de Ruspe, *Abecedarium*, v. 65-66 et 88 (éd. J. Fraipont, in CCL, 91A, p. 878-879).

vigueur cette objection à notre foi est *fréquemment formulée* par les hérétiques, à savoir qu'il faut croire l'Esprit Saint inférieur au Père et au Fils parce qu'envoyé par le Père et le Fils[99] ». Le ton est le même dans la lettre à Donatus : « Comment les ariens nient-ils que l'Esprit Saint est Dieu, puisque nous sommes l'Église de l'Esprit Saint, de même que nous sommes l'Église du Père et du Fils[100] ? ».

On ne peut, face à un tel débat sur la situation hiérarchique et la puissance de l'Esprit, et non seulement sur sa consubstantialité, continuer à parler d'un "homéisme" vandale au sens d'un simple désaccord sur un problème de mots. Les théologiens vandales, peut-être en réponse aux attaques qu'ils subissaient[101], en étaient venus à tirer toutes les conséquences de leur proposition initiale, pour aboutir à un vrai subordinatianisme, qui ne ménageait pas plus la situation du Christ. *Tu, Arriane, dicis maiorem esse qui mittit, minorem qui mittitur*, écrivait dès la fin des années 430 Quodvultdeus, en interpellant ses adversaires[102]. « Tu dis qu'une question t'a été posée par certains ariens à propos du Père et du Fils et qu'ils affirment que le Père est plus grand et le Fils inférieur », lit-on de même, trois quarts de siècle après, dans une réponse de Fulgence à un de ses correspondants[103], dont les propos faisaient écho à des affirmations manifestement courantes au début du VI^e^ siècle. Le sermon de Fastidiosus, notre seule vraie source arienne africaine, confirme sans ambiguïté ces positions : « Depuis longtemps maintenant, une double erreur s'est répandue. Jusqu'à présent, enchaînant les âmes perdues, elle ne leur a pas permis de chercher la vérité, affirmant avec les Homoousiens que la Trinité est inséparable et indivisée, et que le Fils n'est pas inférieur au Père ou que le Père non engendré est le créateur du Fils[104]. » Cette dénonciation des "erreurs" des "Homoousiens" laisse clairement apparaître l'attitude de l'Église arienne en la matière : elle prêchait alors une conception hiérarchique de la Trinité.

4. Un débat multiforme et virulent

Dans de telles conditions, un compromis était difficilement envisageable, et on ne voit pas, au vrai, qu'il ait jamais été tenté, même lors de la conférence de 484. Des deux côtés, le débat d'idées fut donc un véritable combat, qui fut fondé avant tout sur des arguments scripturaires. C'était, depuis les origines, la méthode choisie par les ariens en Orient, et elle ne cessa de s'intensifier au cours du siècle vandale, avec en retour des ripostes vigoureuses des catholiques, comme l'annonce Quodvultdeus dans un de ses sermons : « Nous démontrons donc selon les Écritures que le Fils est omnipotent à l'égal du Père, pour jeter à la face impudente des hérétiques non seulement les preuves de la raison, mais aussi celles des témoignages divins[105] ». On s'adressait donc mutuellement des rafales de citations, en privilégiant parfois le nombre à la valeur des textes produits, comme si le vainqueur devait être celui qui pourrait énoncer la plus longue série de *testimonia*, à la manière du *Contra Maximinum* de Cerealis. À l'arien qui lui déclare en effet, au début du texte : « si ta foi est vraie, je veux qu'à chacune de mes questions tu m'apportes deux ou trois témoignages en ta faveur », Cerealis répond : *non duo vel tria, sed plura*[106] ! Et il tient largement parole.

L'argumentation n'était cependant pas que théologique et scripturaire. « As-tu vu ce qu'ont produit vos pêchés ? À cause d'eux, Dieu vous a abandonnés », déclare Maximinus à Cerealis au début de leur controverse[107], en recourant donc à la preuve morale dans le débat. Celle-ci, en elle-même, est fort banale, mais elle témoigne bien de l'intensité des échanges entre les deux camps. Le thème du châtiment divin, cher à Salvien, avait été en effet longuement utilisé par les prédicateurs catholiques africains au début de l'époque vandale pour expliquer l'effondrement du pouvoir romain, notamment par Quodvultdeus en 439 : « Au milieu de tant de tueries, de ruines, de captivités et de morts, qui, nous le savons, fondent sur nous parce que nos pêchés les ont méritées, quelle ressource nous reste-t-il, très chers frères, à nous qui désirons être libérés de ces maux ? Rien d'autre que de nous tourner vers notre Créateur et l'apaiser par une expiation convenable[108] ». Très subtilement, les polémistes vandales avaient pris sur ce point les catholiques au mot, et ils avaient retourné l'argument : instrument du châtiment divin, l'Église

99. Fulgence, *Ad Monimum*, II, 6, 2.

100. *Epistula VIII, Ad Donatum*, 17.

101. Les sermons de Quodvultdeus antérieurs à la prise de Carthage laissent cependant penser, sauf caricature de la part de l'auteur, que les thèses ariennes étaient très nettes dès 439. Cf. par exemple le *Contra Iudaeos, paganos, et Arrianos*, XX (p. 254 Braun) : *Hunc etiam Arriani blasphemantes patre filioque volunt esse minorem… Quid est Arriane ? Sentisne quo progressa fuerit immunitas tua. Dicis verbum in Filium hominis, quia secundum divinitatem filium dei asseris esse minorem. Dicis verbum in spiritum sanctum, in ipsa illa individua unitate etiam filio esse minorem…*

102. Quodvultdeus, *Tractatus adversus quinque haereses*, VII, 5 (p. 293 Braun).

103. Fulgence, *Epistula 8, Ad Donatum*, 2 (p. 258 Fraipont) : *Dicis itaque a quibusdam tibi Arianis de Patre et Filio propositam quaestionem, in qua Patrem maiorem et minorem Filium asserebant…*

104. *Sermon de Fastidiosus*, 2, dans Fulgence, *Epistula 9* (p. 281 Fraipont) : *Bipartitus namque pridem error irrepsit, qui hactenus perditorum animas vinciens, ad quaerendam veritatem spirare non sinit, homousianis asserentibus inseparabilem atque individuam Trinitatem, nec Patri Filium fuisse minorem, aut Patrem ingenitum Filii sui esse factorem.*

105. Quodvultdeus, *Sermo 1 de symbolo*, IV, 7 (p. 313 Braun).

106. Cerealis, *Contra Maximinum arianum libellus*, in *PL*, 58, col. 757.

107. *Ibid.*

108. Quodvultdeus, *Sermo de tempore barbarico II*, 1 (p. 473 Braun).

arienne devenait donc pour eux l'incarnation de la vraie morale chrétienne ! L'idée mettait évidemment en fureur leurs adversaires, qui en riposte usaient volontiers de la rhétorique du pêché la plus brutale pour les dénoncer : « La fornication corporelle, qui a d'abord pris possession de son esprit et de sa chair, l'a entraîné au désastre de la fornication spirituelle[109] », n'hésite pas ainsi à écrire Fulgence à l'égard de son contradicteur Fastidiosus…

De manière plus précise, les catholiques recouraient aussi à l'argument du nombre, auquel ils donnaient une valeur quasi théologique. La méthode était familière aux Africains, car elle avait déjà beaucoup servi au temps du donatisme. Saint Augustin avait alors souvent opposé aux schismatiques leur ancrage exclusivement africain, alors que l'Église catholique était établie dans tout l'Empire. En retour, les donatistes s'étaient évertués à multiplier les évêchés, ce qui avait provoqué, au début de la conférence de 411, une terrible bataille dans le décompte des forces de chaque camp et la vérification des pouvoirs de chacun. Ailleurs dans l'Empire, le thème de l'universalité de l'orthodoxie opposée à la situation minoritaire des hérésies avait souvent été repris au cours du v^e^ siècle, au point que Vincent de Lérins en avait fait une preuve de véracité de la foi : « il faut tenir pour vrai ce qui a été cru partout, toujours, par tous », proclamait-il ainsi dans le *Commonitorium*[110]. Les catholiques ne se privèrent donc pas d'y recourir contre l'Église arienne, dont le clergé et les ouailles étaient minoritaires. La démarche de l'évêque Eugène de Carthage à la veille de la conférence de 484, outre son aspect tactique, avait certainement aussi pour but de rappeler cette évidence : « Au notaire susnommé (envoyé par le roi Hunéric), mon humilité a exposé que [le mandement royal de convocation] devait aussi être porté à la connaissance de ceux, de toutes les régions d'outre-mer, qui nous sont unis dans la même religion et la même communion [...], car la cause est celle du monde entier et pas seulement celle des provinces africaines en particulier[111] ». Les ariens n'avaient guère de moyens de répondre sur ce terrain, mais ils tentaient cependant de riposter en évoquant les seuls événements où leur doctrine avait paru majoritaire, les conciles de Rimini et Séleucie en 359-360 : nous avons vu que le roi Hunéric leur accordait une place de choix dans les considérants de son édit de persécution, en n'hésitant pas à parler de « plus de mille évêques » qui auraient condamné le credo nicéen. Le chiffre, très exagéré, et qui doit se comprendre surtout dans le contexte d'une conférence où plus de quatre cents prélats catholiques étaient réunis face à un corps épiscopal arien au nombre certainement inférieur à cent, est probablement un bon écho de la fréquence d'emploi de l'argument numérique dans le débat religieux.

La polémique était donc multiforme, et inévitablement elle conduisit souvent à l'insulte. Les ariens refusaient à leurs adversaires le nom de "catholiques", qu'ils se réservaient, et les qualifiaient d'"homoousiens"[112], ce qui, bien qu'objectif, exaspérait ces derniers. Parfois, si l'on en croit la défense offusquée du *Liber fidei*, leurs mots étaient plus durs, et l'accusation de sabellianisme était, par exemple, probablement formulée[113]. En retour, les catholiques usaient constamment des termes "ariens" et "hérétiques", les associant souvent[114], et ils n'hésitaient pas aussi à assimiler leurs ennemis aux païens, la distinction accentuée des personnes de la Trinité étant alors rapprochée du polythéisme[115].

Tout cela envenimait un débat qui se maintint jusqu'à la chute du royaume vandale, sans que ne se dessinent ni un compromis, ni une victoire idéologique de l'un ou l'autre camp. Mais, même si cet affrontement théologique suscita une littérature polémique volumineuse, il ne constitua cependant que l'aspect le moins violent de la guerre de religion, qui connut des formes beaucoup plus graves, mettant en jeu la survie même de l'Église catholique en Afrique.

III. La rivalité des cultes

1. La similitude des rites

Violemment opposées sur le plan théologique, les deux Églises célébraient pourtant le culte de manière quasi identique, tant pour ce qui concernait l'aménagement des églises que la liturgie eucharistique et les autres rites. *L'Opus imperfectum in Mattheum,* que Michel Meslin attribue à Maximin l'Arien, en témoigne sans ambiguïté dans un passage commentant la prophétie du Christ sur les faux prophètes et visant les catholiques : « Ils sont séducteurs ces faux prophètes, parce que dans leurs églises leurs clercs semblent donner le même baptême, le même sacrement du corps et du sang du Christ, parce qu'ils honorent pareillement les

109. Fulgence, *Epistula IX, Ad Victorem, contra sermonem Fastidiosi*, XXI, 1 : *Fornicatio quippe corporalis, quae illius primo mentem carnemque possedit, ipsa eum consequenter ad praecipitium spiritalis fornicationis attraxit.*

110. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, 2.

111. Victor de Vita, II, 41.

112. Fulgence, *Epistula* 9 (p. 284 Fraipont) : *vocans nos homousianos [...].*

113. Les catholiques s'en défendent avec une telle vigueur dans le *Liber fidei* que le mot devait être utilisé par les ariens pour les désigner. Cf. Victor de Vita, II, 69 : « En effet nous professons que le Fils est de même substance que le Père, repoussant avec horreur l'hérésie sabellienne qui brouille à ce point la Trinité qu'elle dit que le Père est le même que le Fils et qu'elle croit que l'Esprit Saint est aussi identique, en ne conservant pas dans l'unité la distinction de trois personnes ».

114. Cf. ainsi par exemple Fulgence, *Epistula 8, Ad Donatum*, 21 (p. 269 Fraipont).

115. La fin du *Liber fidei* n'est peut-être pas éloignée, sous forme allusive, de ce genre d'insulte : « Nous ne croyons donc pas, comme le font les païens, à la diversité des puissances [...] » (in Victor de Vita, II, 100).

Apôtres et les Martyrs[116] ». La seule vraie discordance apparaissait en fait, malgré une ressemblance d'ensemble, dans la liturgie du baptême. Les différences de conception de la Trinité s'exprimaient en effet au moment où était prononcée la formule sacramentelle. Contre les catholiques qui baptisaient « au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit », les ariens latins de la fin du IVe siècle avaient forgé des formules qui résumaient leur doctrine : « Je te baptise au nom du Père incréé, du Fils créé, et de l'Esprit sanctifiant créé par le Fils créé[117] ». Cette formule radicale a peut-être été employée en Afrique, mais elle ne semble figurer dans aucun texte. En revanche, une anecdote édifiante rapportée par Victor de Tunnuna signale une autre formule, plus simple, et peut-être plus courante, employée par un évêque arien, probablement africain, nommé Barbas : *baptizat te Barbas in nomine Patris per Filium in Spiritu Sancto*[118].

Autant si ce n'est plus que la formule, c'est cependant la pratique de la réitération du baptême comme acte essentiel de la conversion à l'arianisme qui déchaînait les catholiques, et leur apparaissait constitutive d'hérésie. L'œuvre encore proche de saint Augustin dans la lutte contre les donatistes leur fournissait ici une argumentation très riche, à laquelle leurs adversaires répondaient en puisant chez saint Cyprien[119]. Ceux-ci innovaient cependant par rapport au IIIe siècle, en faisant précéder le nouveau baptême d'un rite spécifique, à valeur d'exorcisme, dont témoigne plusieurs fois Quodvultdeus dans ses sermons : le prêtre soufflait sur l'ancien baptisé catholique désormais acquis à l'hérésie, avant de lui administrer le nouveau baptême : *pugnant enim exsufflando et rebaptizando membra agni*[120].

Mais pour le reste les différences étaient infimes, comme le révèle l'histoire, rapportée par Procope, de la dernière célébration arienne de la fête de saint Cyprien, en septembre 533, dans une des grandes basiliques qui lui étaient consacrées à Carthage. Alors que l'armée vandale était en train de combattre le corps expéditionnaire byzantin à quelques milles de la ville, « les ministres sacrés des ariens [...] purifiaient la totalité du sanctuaire, y suspendant les plus belles offrandes qu'on y avait faites, préparaient les lampes, sortaient les trésors de leurs resserres et organisaient tout scrupuleusement pour que chaque élément fût approprié à l'usage qu'on en attendait [...] ». Mais la nouvelle de la défaite vandale arriva : « Alors les ministres sacrés des ariens prirent la fuite ; quant aux chrétiens de croyance orthodoxe, ils se rendirent au temple de Cyprien, y allumèrent toutes les lampes et y célébrèrent la solennité religieuse comme leurs usages leur imposaient de le faire[121] ». William H. C. Frend, dans une intervention orale lors d'un colloque africaniste, a souligné l'intérêt de cet épisode[122] : puisque les catholiques n'eurent en fait qu'à allumer les lampes pour célébrer la messe, c'est, remarquait-il à juste titre, que tout, dans la préparation liturgique et l'aménagement cultuel, devait être identique entre les deux religions. Mais il voulait y voir un symbole du rapprochement tardif (pas avant le règne de Thrasamund) entre Vandales et Romains en Afrique, parce que, pensait-il, les ariens ne célébraient normalement pas le culte des saints[123]. Or, en réalité, les similitudes cultuelles et liturgiques entre les deux religions avaient toujours existé, même à ce niveau : comme les autres ariens d'Occident, les Vandales honoraient la Vierge et les saints. Ainsi que l'écrit Michel Meslin à la lecture de l'œuvre de Maximin l'Arien[124], qui vivait plus d'un siècle avant l'épisode rapporté par Procope, « la présence au férial d'une fête de saint Cyprien et de celle de tous les martyrs infirme l'idée que les ariens d'Occident aient pu systématiquement refuser tout culte aux martyrs [...]. Bien au contraire, lorsque Maximin se plaint de la similitude des rites entre la Grande Église hérétique et la sienne, l'un des exemples qu'il cite est précisément le culte des martyrs rendu également par tous : *similiter apostolos et martyros colunt*[125] ». Et l'historien relève de fait, à côté de mentions de la commémoration de saint Cyprien, des attestations de célébrations ariennes d'une fête de la Vierge en février, de la fête de saint Jean Baptiste le 24 juin, et de celle d'Etienne le proto-martyr le 26 décembre. L'épisode de septembre 533 éclaire donc une réalité qui n'était pas nouvelle, et qui s'était probablement constatée dès 439.

116. *Opus imperfectum in Mattheum*, in *PG*, 56, col. 905 (trad. M. Meslin, *op. cit.* (n. 75), p. 381). L'attribution à Maximin a été fortement contestée (cf. R. Gryson, introduction, *Scolies ariennes*, *op. cit.* (n. 78).

117. Cf. M. Meslin, *op. cit.* (n. 75), p. 386.

118. Victor de Tunnuna, *Chronique*, 82. L'épisode est placé en 500, sous le consulat de Patricius et Ipacius. Toutefois, dans sa récente édition du chroniqueur, C. Cardelle de Hartmann montre que Victor déforme probablement ici sa source, Théodore le Lecteur, mieux transmise par Nicéphore : Barbas serait le nom de celui qui fut baptisé selon cette formule par un évêque arien qui s'appelait Deuterius (Turnhout, 2001 [CCL, 173A], p. 26 et 87).

119. Rappelons en effet que Cyprien, dans sa controverse avec le pape Etienne, avait soutenu la thèse selon laquelle un baptême dispensé par des hérétiques n'était pas un baptême : lus par des ariens qui se considéraient comme les seuls chrétiens orthodoxes, les textes du grand martyr justifiaient la réitération du sacrement. Cf. *infra*.

120. Quodvultdeus, *De promissionibus Dei*, IV, 8. Cf. aussi le *Tractatus adversus quinque haereses*, VII, 42 (p 299 Braun).

121. Procope, *Guerre vandale*, I, 21, 23-25.

122. *IIe Colloque de l'Afrique du Nord (Grenoble, 1983)*, Paris, 1983, p. 290.

123. Idée réaffirmée récemment aussi par M. Rouche, *op. cit.* (n. 32), p. 265, avec renvoi à un passage de la lettre de Nicetius de Trêves à Chlodoswinde, texte du début des années 560, où l'auteur dit pourtant que les Goths ariens vénèrent les Apôtres.

124. L'attribution des textes utilisés par M. Meslin à Maximin a cependant été remise en question par R. Gryson (in CCL, 87), mais ce savant pense que certaines de ces œuvres furent écrites dans l'Afrique vandale, ce qui renforcerait plutôt notre propos.

125. M. Meslin, *op. cit.* (n. 75), p. 406.

2. La lutte pour les basiliques

Cette similitude des rites, qui constituait pour les ariens, dans leur entreprise de conversion, un atout important et inquiétant pour leurs adversaires, les avait conduits très logiquement à saisir les basiliques catholiques sans avoir à y effectuer de transformations, et sans avoir besoin, là où elles existaient, d'en construire de nouvelles. La réoccupation de tels lieux de culte par des hérétiques constituait évidemment un objet de scandale pour ceux qui en étaient victimes, surtout quand, comme à Carthage dans l'exemple rapporté par Procope, il s'agissait d'édifices particulièrement prestigieux. La manière dont le clergé catholique se précipita dans la basilique cyprienne aussitôt la nouvelle de la défaite vandale connue est à cet égard révélatrice de la gravité des tensions qui existaient depuis un siècle sur ce sujet.

Mais ce qui entretint surtout celles-ci, notamment dans l'intérieur de la Proconsulaire, c'est que beaucoup des basiliques saisies n'étaient, en fait, pas réutilisées, et restaient fermées. Même richement dotés, les 15 000 ou 20 000 hommes, que Genséric avait lotis avec leurs familles en Proconsulaire, n'occupaient pas en effet toute la superficie de la province, et ils devaient même probablement être regroupés en certains secteurs ruraux seulement[126]. Engagé dans son œuvre missionnaire, le clergé arien devait être plus dispersé, mais la carte de ses diocèses se superposait certainement pour l'essentiel à celle des *sortes Wandalorum*. Comme les guerriers, les évêques pouvaient ainsi facilement et rapidement répondre aux convocations royales, dont Victor de Vita nous donne des exemples au moins à quatre reprises, dans les années 440, après 457, vers 480 et en 484[127].

Le clergé arien n'occupait donc évidemment pas toutes les églises, citadines ou rurales, ce qui, malgré les interdictions officielles, suscitait inévitablement des essais de récupération de la part des catholiques, privés de tout lieu de culte. La guerre de religion africaine prit donc aussi la forme d'une lutte pour les basiliques, dont les formes durent être aussi diverses, et parfois aussi pittoresques, qu'au temps où catholiques et donatistes s'affrontaient dans les campagnes de Numidie. Victor de Vita, fidèle à son objectif essentiellement apologétique, en a surtout retenu un épisode sanglant à la fin des années 450, probablement exceptionnel par sa violence, mais néanmoins très significatif de tensions qui durent se manifester souvent à proximité des bâtiments fermés[128]. En Proconsulaire, dans la petite cité non identifiée de Regia[129], l'ordre royal, postérieur à 457, empêchant *de facto* toute célébration du culte catholique en Proconsulaire, finit par déclencher une réaction : la population africaine, probablement sous la conduite de son prêtre, décida, le jour de Pâques, pour célébrer la fête, de réoccuper son église et d'y entendre la messe. « On célébrait une fois la solennité de Pâques et comme, en l'honneur de cette fête pascale, en un lieu nommé Regia, les nôtres avaient rouvert l'église qui leur avait été fermée, les ariens en furent informés. Aussitôt, un de leurs prêtres, un nommé Anduit, rassemblant autour de lui une troupe d'hommes armés, les excite à expulser la foule innocente. Ils saisissent leurs armes, pénètrent dans l'église l'épée dégainée ; d'autres aussi montent sur les toits et lancent des flèches par les fenêtres de l'église[130] ». L'attaque fit plusieurs victimes, et les survivants, ajoute Victor, furent plus tard presque tous mis à mort sur ordre du roi.

Par delà son aspect tragique, l'épisode est surtout intéressant à nos yeux par deux détails. D'une part, il confirme le rôle très actif du clergé arien dans cette lutte contre l'Église catholique : ce fut le prêtre Anduit[131] qui ameuta les soldats, et non un officier ou un policier vandale, comme plus tard ce fut le prêtre Félix qui décida de faire bastonner le jeune Fulgence[132]. Les clercs hérétiques, loin de se limiter à être de simples auxiliaires de la politique royale, s'impliquaient pleinement dans ce qui était pour eux une guerre de religion, et ils prenaient des initiatives. Mais l'affaire de Regia

126. Cf. notre article *L'établissement territorial des Vandales en Afrique,* in *An Tard*, 10, 2002, p. 87-122.

127. Années 440 : Sébastien, le gendre du comte Boniface, *fut convoqué devant le roi, en présence de ses évêques et de ses courtisans* (Victor de Vita, I, 19) ; après 457 : c'est *sur le conseil de ses évêques* que Genséric ordonne que seuls des ariens serviront désormais à la Cour (*ibid.*, I, 43) ; vers 480 : c'est aussi *à la demande de ses évêques* que Hunéric laisse enterrer les victimes de la purge qu'il vient de déclencher à la Cour (*ibid*., II, 15) ; et en janvier 484, c'est encore avec les évêques ariens à ses côtés que le roi convoque l'aveugle Félix qui vient d'être miraculeusement guéri de sa cécité par Eugène de Carthage (*ibid*., II, 51).

128. Victor de Vita mentionne ainsi, à la même époque que l'affaire de Regia, des cérémonies interrompues par les forces vandales à Tunuzuda, Gales, Vicus Ammoniae *et en d'autres endroits*, apparemment tous en Proconsulaire (I, 42), qui suivaient probablement des réoccupations illégales d'églises (cf. *infra*).

129. S'agit-il vraiment d'un nom de lieu, ou seulement d'une épithète dont Victor omet le nom ? On connaît en effet en Proconsulaire plusieurs cités surnommées *Regia*. En tout cas, rien ne prouve, comme beaucoup l'ont avancé, qu'il s'agisse de Bulla Regia.

130. Victor de Vita, I, 41-42 : *Quodam tempore paschalis sollemnitas agebatur et dum in quodam loco quae Regia vocitatur ob diem paschalis honoris nostri sibimet clausam ecclesiam reserarent, conpererunt Arriani. Statim quidam presbyter eorum, Anduit nomine, congregata secum armatorum manu ad expugnandam turbam accenditur innocentum. Introeunt evaginatis spatis, arma corripiunt ; alii quoque tecta conscendunt et per fenestas ecclesiae sagittas spargunt.*

131. Le nom est germanique, et est identique à celui d'un Ostrogoth mentionné par Cassiodore vers 523-526 (*Variae*, V, 29).

132. *Vita Fulgentii*, VI (p. 35-37 Lapeyre) : Félix, « plaçant des gens sur toutes les routes, guette les moines qui cheminaient [...] ». Ils sont faits prisonniers : « et ainsi chargés de chaînes cruelles, on les conduit au prêtre *(ad presbyterum*) ». Plus loin, le texte précise que Félix les interrogea et les fit bastonner dans sa propre *domus* (*ibid*., VII, p. 43 Lapeyre).

confirme surtout l'incapacité des ariens à occuper toutes les églises confisquées : dans cette bourgade, la basilique était restée fermée même le dimanche de Pâques, fête pourtant célébrée aussi par les hérétiques, probablement parce que ne résidait dans le secteur qu'un trop petit groupe de Vandales (ou peut-être même aucun). La « troupe d'hommes armés » rassemblée par Anduit dut être constituée de guerriers lotis dans les environs, mais qui se réunissaient dans un édifice de culte d'un site plus important[133]. On peut supposer que la même situation prévalut dans les trois autres exemples donnés par Victor de Vita : « Et d'autre part ailleurs, comme à Tunuzuda, à Gales, à Vicus Ammoniae, et en d'autres endroits, au moment où les sacrements étaient administrés au peuple de Dieu, les Vandales, entrant en grande fureur [dans les églises], jetèrent sur les dalles le corps et le sang du Christ et les foulèrent de leurs pieds impurs »[134]. Deux de ces lieux sont identifiés et correspondent à de toutes petites cités (Gales n'eut même jamais d'évêque catholique), et le troisième, bien qu'inconnu, laisse deviner par son nom même sa modestie : dans les trois cas, l'affrontement se produisit dans de modestes bourgades, où les églises n'avaient pas été réoccupées par les Vandales.

Bien plus que les polémiques théologiques, cette rivalité pour l'occupation des basiliques dut constituer, dans les campagnes africaines, la forme peut-être la plus vive et aussi la plus banale de l'affrontement entre les deux Églises. Bien présent dans le paysage quotidien, le spectacle de ces édifices occupés par les ariens ou laissés à l'abandon en restant fermés devait entretenir constamment, en Proconsulaire, la rancœur et l'animosité des clercs catholiques.

3. Les fêtes religieuses, moments des plus fortes tensions

Celles-ci atteignaient cependant leur point extrême lorsque les ariens pouvaient célébrer seuls les grandes fêtes du calendrier chrétien. Deux moments, selon nos textes, étaient à cet égard particulièrement difficiles, Pâques et le jour de la Saint-Cyprien. Les hérétiques accordaient, comme les catholiques, une importance majeure à la célébration pascale, qu'ils appelaient au début du v^e^ siècle la « Fête de la Passion et de la Résurrection[135] », confondant les deux événements. Un épisode postérieur à la reconquête byzantine, la révolte des soldats barbares ariens de l'armée de Solomon en 536, illustre bien cette ferveur. Selon Procope en effet, qui fut un témoin direct de l'affaire, « les ministres sacrés vandales », c'est-à-dire les prêtres ariens encore autorisés à demeurer en Afrique à la différence des guerriers, tués ou déportés, « faisaient tout leur possible pour pousser ces hommes à la rébellion, car loin de pouvoir célébrer le culte de Dieu conformément à leurs habitudes, ils étaient exclus de tous les sacrements et de toutes les cérémonies religieuses… Ils étaient surtout bouleversés par la question de la fête pascale, durant laquelle ils ne pouvaient ni baptiser leurs enfants dans l'eau divine, ni accomplir un autre rite qui se rapportât à cette fête[136] ». Or cette situation, qui les poussa à la révolte, était exactement celle qu'avaient vécue au temps de Gensériс les catholiques, et qui les avait conduits parfois aussi, comme à Regia, à des violation des lois de l'État. Dans les deux cas, la question du baptême, célébré de préférence à ce moment, aggravait les frustrations et les motifs d'affrontement. Et sans nul doute, ce devait être à ce moment surtout qu'étaient clamées par les prêtres catholiques restés sur place ces interdictions formelles d'entrer dans les basiliques hérétiques qui parsèment nombre de sermons anonymes, et que Fulgence reprit dans son *Psaume abécédaire* : « mes frères, gardez-vous soigneusement d'entrer jamais prier dans leurs églises. Ce ne sont pas des églises de Dieu, mais des cavernes de brigands ; c'est une boucherie pour les âmes ; c'est le vestibule de la géhenne…[137] »

Mais au moins aussi critique était dans l'année le jour de la fête de saint Cyprien, parce qu'elle symbolisait véritablement aux yeux de l'Église orthodoxe tous les dangers de la concurrence et de l'usurpation ariennes. La popularité de Cyprien était en effet immense chez les catholiques africains[138]. « À Carthage, on vénère tout spécialement un saint homme du nom de Cyprien[139] », constatait naïvement Procope, en arrivant en 533 dans une ville où pas moins de trois basiliques lui étaient dédiées. Le phénomène affectait en fait tout le pays. Saint Augustin, qui prononça plusieurs sermons dans la capitale en son honneur, le proclamait dans l'un d'entre eux : « Qui donc aujourd'hui, je ne dirai pas dans notre ville, mais dans l'Afrique entière et dans les pays situés au-delà des mers, et pas seulement parmi les chrétiens, mais parmi les païens ou les Juifs ou même les hérétiques, qui donc trouverait-on indifférent ? Qui ne célèbre pas avec nous l'anniversaire du martyr Cyprien[140] ? » À la veille de l'invasion vandale, il était de fait, comme le notait Monceaux, « le grand saint et comme le patron de l'Église d'Afrique »[141].

---

133. Le fait que Victor donne à Anduit le simple titre de *presbyter* pourrait confirmer la modestie du peuplement vandale dans le secteur de Regia (pour laquelle le texte ne parle d'ailleurs pas de cité, mais de *locus*) : ce prêtre, comme Felix dans la région de Sicca à la fin du v^e^ siècle, dépendait d'un évêque (*episcopus* ou *sacerdos* chez Victor) au diocèse communautaire plus vaste.

134. Victor de Vita, I, 42 : *Alibi namque, sicut Tunuzuda contigit, Galibus, Vicu Ammoniae vel aliis in locis, tempore quo sacramenta dei populo porrigebantur, introeuntes maximo cum furore corpus Christi et sanguinem pavimentis sparserunt et illud pollutis pedibus calcaverunt*.

135. Cf. M. Meslin, *op. cit.* (n. 75), p. 401 et 403.

136. Procope, *Guerre vandale*, II, 14, 13 et 15.

137. Fulgence de Ruspe, *Abecedarium*, v. 294-297 (p. 885 Fraipont).

138. Cf. encore sur ce sujet les pages de P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 2, Paris, 1902, p. 359-386.

139. Procope, *Guerre vandale*, I, 21, 17.

140. Saint Augustin, *Sermones*, 310, 1.

141. P. Monceaux, *op. cit.*, p. 371.

Or Cyprien était aussi, de tous les Pères de l'Église ancienne, celui qui était le plus souvent cité par les ariens à l'appui de leur cause. Deux thèmes de son œuvre leur fournissaient en effet une provision abondante de références. Le premier était son affirmation vigoureuse du monothéisme chrétien, à une époque où l'ennemi principal était encore le paganisme. Dans sa polémique contre le polythéisme, l'évêque de Carthage en était venu souvent à exalter la figure du Dieu unique, sans toujours entrer dans les détails de la théologie trinitaire. Ainsi dans ce passage du *Quod idola dii non sint* : « Le Seigneur seul est Dieu. Dans sa grandeur, il ne peut avoir aucun égal, parce que lui seul détient le pouvoir[142] [...] ». Ce texte, comme un certain nombre d'autres du même genre, faisait, au temps de Quodvultdeus et de Fulgence de Ruspe, le bonheur des polémistes vandales, qui le citaient à l'appui de leur interprétation hiérarchique de la Trinité. Mais c'est évidemment l'engagement très ferme de Cyprien en faveur de la réitération du baptême dans sa controverse avec le Pape Étienne qui valait surtout à ses œuvres d'être une source inépuisable d'arguments pour les ariens, puisqu'il y énonçait le principe liant la validité du sacrement à la rectitude du ministre : « mais comment celui-là pourrait-il purifier et sanctifier l'eau, qui est lui-même impur et n'a pas le Saint Esprit[143] ? » Un baptême célébré par un hérétique devait être considéré comme inexistant, et ce que d'aucuns considéraient comme une réitération n'était en fait qu'un premier et unique baptême. L'argument avait été fréquemment utilisé par les donatistes. Il servit beaucoup aussi aux ariens, et renforça leur attachement à la figure de Cyprien.

Celui-ci était déjà, avant l'invasion vandale, très vif chez les théologiens illyriens, et surtout chez Maximin[144]. Il s'accrut encore en Afrique après 439, pour des raisons aisées à comprendre en fonction du projet missionnaire de Genséric : accaparer le souvenir et le culte de Cyprien, dans un pays où il était si apprécié, c'était en effet se rapprocher des masses que l'on voulait convertir, en jouant sur une similitude avec le catholicisme qui touchait à un des aspects les plus simples et les plus ardemment ressentis de la piété populaire, le culte des saints. Les Vandales n'hésitèrent donc pas, non seulement à s'attribuer le monopole des *Cypriana*, mais aussi à leur donner même un éclat tout particulier. « Ils avaient dorénavant eux-mêmes célébré la solennité religieuse, note Procope, en alléguant qu'elle relevait des ariens. Aussi les Libyens s'en étaient-ils indignés[145] [...] ». La méthode devait être efficace, car elle suscita parfois chez les clercs catholiques de véritables cris de désespoir en même temps que de fureur, comme en témoigne le sermon probablement le plus violent de tout notre corpus, l'*Homilia de sancto Cypriano*, attribuée à Victor de Vita[146]. Prononcé précisément à l'occasion des *Cypriana* (il commence par cette phrase : *Hodie nos solitum deferre sermonem beati Cypriani natalitia festa compellunt*), très probablement de manière clandestine, le texte évoque d'abord de manière générale « les populations déchirées, les clercs dispersés, les évêques en fuite, la chasteté perdue, la pudeur violée, les sanctuaires pollués, les autels profanés », avant d'en venir précisément au saint : « Nous avons dit cela, frères, pour vous prouver que de nouveau le martyr souffre, de nouveau le martyr subit les tourments, de nouveau pour nous tous il supporte les bourreaux [...]. Autrefois il mourut d'un seul coup, la tête tranchée ; et maintenant il est tourmenté tous les jours dans ses propres membres [...]. Et il dit au Seigneur : "Seigneur, pourquoi as-tu livré ta maison et ton héritage aux ennemis ? Pourquoi as-tu livré les objets sacrés aux profanateurs, les ornements à ceux qui les souillent, les agneaux aux loups ? [...] Pourquoi as-tu souffert que les membres qui t'avaient ainsi confessé soient saisis ? Pourquoi as-tu abandonné à un tel mépris le témoignage du sang que tu avais glorifié avec tant d'honneur ?"[147] ».

Les allusions à l'occupation des basiliques et à la saisie des reliques ne font l'objet ici d'aucune précaution oratoire. Elles révèlent tout le désarroi du clergé face à une concurrence assurément inéquitable, déloyale et attentatoire, mais qui finissait par remporter des succès auprès du peuple africain de Proconsulaire. Or celle-ci était d'autant plus dangereuse, comme il nous reste à le voir, qu'elle s'appuyait aussi sur un monopole de l'assistance aux pauvres auxquels les plus humbles ne pouvaient qu'être sensibles.

142. *Quod idola dii non sint*, 8, 1. L'attribution de ce texte à Cyprien a souvent été contestée, parce que Pontius n'en fait pas état et que Cyprien lui-même n'y fait jamais allusion dans ses oeuvres. Mais dès au moins la fin du IVe siècle, comme le prouvent des passages de saint Jérôme (*Epist*., 70, 5) et de saint Augustin (*De baptismo*, 6, 44, 87 ; *de unico baptismo adversus Petilianum*, 4, 6) les chrétiens l'attribuaient à l'évêque de Carthage, ce qui pour nous ici est l'essentiel.

143. Cyprien *Lettre 70*, I, 3 : *Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse inmundus est et apud quem Sanctus Spiritus non est ?*

144. Cf. M. Meslin, *op. cit*. (n. 75), p. 406.

145. Procope, *Guerre vandale*, I, 21, 20.

146. L'attribution n'est en général pas admise, mais certains passages font cependant clairement penser au contexte de 484 : le texte n'est peut-être pas de Victor, mais assurément d'un de ses contemporains.

147. *Homilia de sancto Cypriano episcopo et martyre*, in *PL*, 58, col. 265-266 : *Hoc diximus, fratres, ut probaremus iterum pati martyrem, iterum martyrem tormenta sentire, iterum pro omnibus carnifices sustinere [...]. Tunc semel caesus capite, nunc quotidie propriis punitur in membris [...]. Dicit Domino : Domine, quare tradidisti adversariis domum tuam, inimicis haereditatem tuam ? cur profanis sancta, cur munda pollutis, et cur lupis agnos ? [...] cur membra quae te sic confessa sunt passus es captivari ? cur testem sanguinis, quem tanto sublimaveras honore, tanto despectui reliquisti [...] ?*

IV. L'ASSISTANCE, ENJEU DÉCISIF DANS LA CONCURRENCE RELIGIEUSE

Les Vandales semblent avoir compris d'emblée combien la prise en compte des difficultés matérielles de nombre d'Africains pouvaient servir leur projet religieux. Ils ne furent en cela que les héritiers de l'Église du IVe siècle dans son entreprise de christianisation des païens, du moins si l'on en croit les reproches que lui adressait alors Julien : « Les Galiléens commencent par ce qu'ils appellent agape, hospitalité et service des tables, car chez eux le nom est aussi varié que l'œuvre elle-même, puis ils entraînent les hommes en masse vers l'athéisme [...][148] ». L'Apostat jugeait la méthode tellement efficace qu'il en vint à établir lui-même un programme d'assistance païenne. Certes, les voies de la conversion étaient multiples, mais, en Afrique, l'aide aux pauvres était effectivement devenue à la veille de l'invasion une activité essentielle de l'Église, tant les problèmes sociaux étaient graves : dans ses dernières années, saint Augustin n'arrivait plus à secourir tous les miséreux qui se pressaient devant son église d'Hippone, et il lui avait fallu faire établir des listes de bénéficiaires de l'aide ecclésiastique[149]. L'invasion elle-même n'arrangea rien ensuite. Les choses s'améliorèrent peut-être après 439, mais provisoirement : à partir de la fin du Ve siècle, les signes de crise dans les campagnes que révèlent les *Tablettes Albertini*, et la multiplication des raids maures contribuèrent à maintenir ou à développer le nombre de ceux qui ne pouvaient survivre que grâce à la charité privée ou publique.

Les textes des polémistes catholiques montrent que le clergé arien entendit répondre aussitôt à cette demande, en l'utilisant au service de sa cause. Dès la fin des années 430, les sermons de Quodvultdeus dénoncent ces manœuvres à de multiples reprises. Ainsi dans le *sermo de symbolo I*, déjà partiellement cité : « L'arien est un loup [...]. Il flatte mais il trompe ; il promet beaucoup, mais il ne tient pas ses promesses. Venez, dit-il, je vous protégerai ; si vous êtes dans la nécessité, je vous nourrirai ; si vous êtes nus, je vous vêtirai ; je vous donnerai de l'argent, je fixerai la somme que chacun recevra par jour (*Venite, inquit, defendam ; si necessitas est, pascam, si nuditas, vestiam : dabo pecuniam, statuam quid per singulos dies quisque accipiat*). Méchant loup [...], ce qui est le pire dans ton talent est que tu accables les uns de ta puissance pour les perdre, et que tu achètes les autres à prix d'or pour les faire périr[150] ». Le thème revient dans le sermon *De tempore barbarico II* : « Qu'ils ne se fassent pas d'illusion, ceux que l'on voit donner l'aumône avec le produit du butin et des vols faits aux morts (Romains). Est-ce en effet une aumône de revêtir tandis que l'on dépouille l'autre ? Est-ce une aumône que de nourrir l'un et de tuer l'autre[151] ? » Ou encore dans l'*Adversus quinque haereses*, dans lequel Quodvultdeus met en scène un arien qui dit aux catholiques : *Accipe a me pecuniam [...], accipe a me aurum [...]*[152]. Il ne s'agit pas là de simples lieux communs sur l'hérétique corrupteur : l'évêque de Carthage dénonçait un emploi systématique de l'*elemosyna* auprès des nécessiteux à fin de propagande, qui était orchestré par l'Église arienne avec l'appui du pouvoir[153]. Un peu plus de quatre décennies plus tard, le 24 février 484, la conclusion de l'édit de persécution générale d'Hunéric permet de le vérifier, en justifiant ainsi les nouvelles confiscations hors de Proconsulaire : « Quant aux vrais adorateurs de la majesté divine, c'est-à-dire nos évêques, nous décidons par le présent décret qu'ils doivent bénéficier de toutes les églises sans exception, et des maisons de tout le clergé de la susdite confession, établies sur les terres et dans les régions qui par la faveur de la divinité sont soumises à notre autorité, ainsi que les biens qui en dépendent, ne doutant pas que ce qui est justement conféré à nos sacro-saints pontifes n'en sera que plus profitable à l'entretien des pauvres[154] ».

Ce passage, peu souvent commenté, est pourtant extrêmement révélateur à la fois de l'action et de la propagande menées par l'Église arienne. Depuis 439, elle s'était fortement investie dans les œuvres d'assistance, et prétendait désormais s'y révéler supérieure à l'Église catholique. En cela, la volonté d'insulte était certes évidente chez Hunéric, mais l'affirmation recouvrait cependant une réalité fondamentale et rarement mise en valeur. Il ne pouvait y avoir en effet d'assistance sans patrimoine et revenus. Or, puisqu'elle avait perdu presque tous ses biens et ses trésors sous Genséric, l'Église catholique de Proconsulaire avait effectivement été mise dans l'incapacité d'assurer son rôle charitable auprès des pauvres. Les deux phénomènes étaient étroitement liés, et les Vandales l'avaient certainement compris depuis le début.

148. Julien, *Lettres*, 89 b (p. 173-174 Bidez).

149. Saint Augustin, *Sermones*, 355, 4, 5 (*PL*, 39, col. 1572).

150. Quodvultdeus, *Sermo de symbolo I*. Passage identique dans le *Sermo contra Iudaeos, paganos et arrianos*, VII, 5 (p. 236 Braun) : *Tu autem, haeretice, (…) seductus multos seducere concupiscis, aliquos pecunia, aliquos potentia ; tales tibi congregas, quos plurimos tecum simul perdas.*

151. Quodvultdeus, *De tempore barbarico II* (p. 480 Braun).

152. Quodvultdeus, *Adversus quinque haereses*, VII, 39 (p. 299 Braun).

153. Il est probable que certaines allusions au rôle de la "corruption" dans les témoignages sur la propagande arienne évoqués au début de cet article se rapportent aussi, en fait, à un usage intéressé de l'assistance (cf. notamment les textes cités *supra* n. 46 et n. 55).

154. Victor de Vita, III, 14 : *Veris autem maiestatis divinae cultoribus, id est sacerdotibus nostris, ecclesias universas vel domos totius cleri nominis supradicti quibuscumque terris et regionibus constitutas quae propitia divinitate imperii nostri regimine possidentur, una cum rebus quae ad easdem pertinent, hoc decreto statuimus debere proficere, non dubitantes plus alimoniae inopum proficere quod sacrosanctis pontificibus iuste conlactum est.*

Le clergé catholique perçut lui aussi fort bien le danger, comme le montrent d'abord les textes qui font l'éloge de l'œuvre de charité et d'assistance des deux seuls et éphémères évêques de Carthage sous Genséric et Hunéric, Deogratias entre 454 et 457, et Eugène entre 478 et 484. L'insistance forte de Victor de Vita sur cet aspect de l'action de l'un et de l'autre ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'action parallèle des ariens. Le phénomène est particulièrement évident dans son récit de l'épiscopat de Deogratias, qui, à le lire, ne se singularisa que par les efforts du prélat pour racheter les captifs du sac de Rome, puis pour les nourrir et leur apporter une assistance médicale. Exploit digne de tous éloges, mais qui ne se fit, précise-t-il, que parce que l'évêque vendit alors tout le trésor des églises de Carthage, qui n'avait pas encore été confisqué[155] : ailleurs, il ne pouvait être question de s'investir autant dans l'action de bienfaisance.

Même si les pages qui lui sont consacrées sont plus nombreuses, la charité fut aussi, à en croire Victor, un des aspects majeurs de l'œuvre d'Eugène. Dès son élection, l'évêque réalisa, en ce domaine, des prodiges : « Cependant cet homme de Dieu… commença à être par sa pratique courante des bonnes œuvres un objet de vénération et de respect même pour ceux qui étaient hors de l'Église… Par son entremise, le Seigneur daigna accomplir de telles œuvres de charité qu'il paraissait incroyable qu'il pût dépenser de telles sommes à une époque où l'on sait que, parce que tout était aux mains des barbares, l'Église n'avait même pas un *solidus* de disponibilité[156] ». L'Église privée de ses biens, gérait donc "au jour le jour", comme l'a écrit récemment Serge Lancel[157], sa *matricula pauperum*. Presque tout est dit dans ce texte, sauf l'essentiel, ce qui était la toile de fond de l'action quasi miraculeuse d'Eugène : la concurrence de l'Église arienne, qui s'était accaparée l'assistance, et obligeait ainsi sa rivale à tenter de maintenir coûte que coûte son rôle en ce domaine [...].

À l'époque d'Eugène et à Carthage, cela fut possible parce que l'évêque, ordonné avec l'appui des Byzantins et probablement venu d'Orient, n'était pas arrivé les mains vides dans sa cité. Mais c'était une situation exceptionnelle. La plupart du temps, la seule solution pour l'Église fut d'encourager vigoureusement les laïcs catholiques à remplir leur devoir de solidarité avec leurs prochains, et à la suppléer ainsi en matière d'assistance[158]. D'où ces appels répétés qui parsèment l'homilétique catholique de l'époque vandale, de Quodvultdeus à Fulgence de Ruspe[159], où le thème est souvent abordé sous la forme classique de la dénonciation de l'avarice, mais avec parfois des prolongements originaux. L'avare est doublement coupable, affirment en effet les prédicateurs, parce qu'il n'aide pas son prochain, mais aussi parce qu'il enrichit en fait les Barbares, qui finalement lui prendront tout : « Tu n'as pas voulu partager avec le pauvre et l'indigent », déclare ainsi Quodvultdeus, « Tu emplissais tes greniers, tu verrouillais tes magasins, tu emplissais tes jarres d'huile ; en ne prélevant rien de tes stocks pour les pauvres, à qui les réservais-tu sinon aux Barbares[160] ? » L'idée se retrouve dans l'un des sermons du pseudo-Fulgence[161] : « Nos pères, qui connaissaient l'abondance de toutes les richesses, donnaient à Dieu les dîmes (*decimas*) et payaient l'impôt à César (*census*) [...]. Maintenant au contraire le *fiscus* prend ce que le Christ n'a pas reçu. Et on donne aux barbares ce qui n'a pas été donné aux pauvres ». Or ces regrets sur l'enrichissement de l'État vandale ne sont probablement pas seulement l'effet d'une xénophobie bien attestée par ailleurs : il faut aussi restituer derrière eux le soutien considérable accordé par le pouvoir vandale à son Église, et l'usage que celle-ci pouvait en faire en matière d'assistance.

C'était là assurément un des terrains les plus disputés du conflit religieux, et un de ceux qui permettent de soupçonner que les succès de l'arianisme en Afrique ne furent pas seulement obtenus par la violence.

Conclusion

On aimerait naturellement, pour finir, pouvoir évaluer ces succès. Malheureusement, l'origine quasi exclusivement catholique de nos sources empêche ici d'esquisser la moindre hypothèse : de l'époque vandale ne nous sont parvenus en effet aucune liste épiscopale arienne, ni aucun chiffre, de même que ne figure pas la moindre indication sur l'importance de l'Église arienne dans les lois de Justinien qui en prononcèrent l'anéantissement en 535. Seules des allusions éparses de Victor de Vita, parfois fort troublantes[162], les appels inquiets de Fulgence dans les années 510-520[163], et la

155. Victor de Vita, I, 24-27.

156. Victor de Vita, II, 6-7.

157. Dans son édition récente de Victor de Vita, op. cit. (n. 6), p. 125, n. 127.

158. Et aussi à dénoncer à l'avance la vanité des efforts des apostats qui pratiqueraient la charité, comme le montre par exemple ce passage de Fulgence : « Même s'il est très généreux en faisant l'aumône et même s'il verse son sang pour le Christ, celui qui durant sa vie n'est pas resté dans l'unité de l'Église catholique n'aura pas le salut éternel » (*De fide ad Petrum*, 43, p. 741 Fraipont).

159. Pour Quodvultdeus, cf. *infra* ; pour Fulgence, cf. par exemple *Sermo I, De dispensatoribus Domini*, 6-8 (p. 892-893 Fraipont), et *Sermo V*, *De caritate Dei ac proximi* (p. 919-923 Fraipont).

160. Quodvultdeus, *Sermo de tempore barbarico II*, 6, 10-11 (p. 478 Braun).

161. *Appendix ad sancti Fulgentii opera, Sermo LXIV* : *De eo cui uberes ager attulit fructus*, in *PL*, 65, col. 935-936

162. Ainsi le discours à son mari de l'épouse de Saturus, intendant de la maison d'Hunéric que sa fonction oblige à se convertir et qui veut résister : « Dieu sait que tu feras contre ton gré ce que beaucoup peut-être ont fait volontairement » (Victor de Vita, I, 49).

163. Cf. *supra* n. 54-56.

politique prudente de Justinien entre 533 et 535 vis-à-vis du clergé arien[164], laissent deviner que celui-ci, après un siècle, avait réussi probablement à se constituer auprès des populations africaines un public non négligeable[165].

Cette position, quelle que fût son importance, avait été acquise de haute lutte, par une action dont on a essayé ici de mettre en valeur la diversité et la richesse. L'Église arienne ne fut pas, en effet, l'instrument passif du pouvoir royal qu'une certaine historiographie s'est longtemps plu à évoquer. Au service, certes, d'un projet politique, et usant sans vergogne des avantages que lui procurait une législation répressive, elle ne cessa, dès 439, de vouloir concurrencer l'Église orthodoxe sur son propre terrain, en cherchant à attirer à elle les populations de Proconsulaire au milieu desquelles les Vandales avaient été lotis. Disposant de théologiens et de polémistes parfaitement maîtres de l'argumentation scripturaire élaborée par leurs grands prédécesseurs orientaux, illyriens ou goths, donnant à ses pratiques cultuelles la plus grande publicité et jouant sur leurs similitudes avec celles auxquelles étaient habitués les Africains, ne négligeant enfin en rien les œuvres de bienfaisance, elle fut pour le clergé catholique un véritable adversaire, dans une confrontation qui eut tous les caractères d'une guerre de religion.

À une exception près cependant : elle seule disposa d'un bras séculier. Là réside en effet, en dernière analyse, toute l'ambiguïté de ce conflit religieux, qui n'a cessé depuis l'Antiquité d'en brouiller la lecture. Pour les catholiques, l'Église arienne et le pouvoir vandale ne pouvaient que se confondre, parce que l'une n'existait pas sans l'autre : basiliques, argent, monopole du culte, des fêtes et de l'assistance, le clergé hérétique devait tout, dans son fief de Proconsulaire, à la volonté de Gensséric et de ses successeurs. Or, dans de telles conditions, ses adversaires pouvaient difficilement se limiter, dans leur effort de résistance, au seul domaine spirituel. Ils ont réussi, certes, à se contenir le plus souvent, mais les débordements étaient inévitables, et les sermons du temps montrent qu'ils allaient parfois très loin. Ainsi dans l'homélie *De vite vera*, du pseudo-Fulgence. L'auteur, sur le ton de la parabole, entend célébrer le Christ, qui est la « vraie Vigne du Seigneur » ; mais le thème n'est qu'un prétexte pour dénoncer, dès la première phrase, les *crudeles vindemiatores* qui arrachent les sarments de cette vigne, c'est-à-dire, explique-t-il très vite plus ouvertement, le « sanglier barbare » (*aper barbarus*) sorti de sa forêt pour tout dévorer et qui ignore la miséricorde humaine, l'animal sauvage (*ferus*), le *barbarus importunus* qui a occupé le pays des chrétiens, souillé les salles des églises (*contaminatis atriis ecclesiarum)*, fait croître l'injustice, bref l'homme des *alienae gentes*, pour lesquelles il a ce mot définitif : *nesciunt putare, sed amputare [...]*[166]. Ariens et barbares étaient manifestement synonymes pour ce clerc anonyme, qui déniait ainsi par principe toute pertinence aux prétentions théologiques de ses adversaires. Il s'en tenait cependant encore à une simple dénonciation. Mais d'autres ne respectaient plus aucune limite, comme l'auteur de *l'Homilia de sancto Cypriano*, déjà citée, qui après avoir pareillement décrit « les populations déchirées, les clercs dispersés, les évêques en fuite, la chasteté perdue, la pudeur violée, les sanctuaires souillés, les autels profanés », n'hésite pas à clamer : « Que périsse le barbare puisque le citoyen a péri ! Et que le perfide ne possède pas les autels dont le fidèle pleure d'être chassé ! […] Seigneur, rend-toi ta propre gloire, rend ta terre aux tiens ! […] Et qu'avec ton triomphe tes ennemis périssent, et que nous, nous puissions nous réjouir dans nos églises et selon nos lois ![167] »

Il est difficile de nier le contenu politique d'un tel discours, qui fut aussi celui de Victor de Vita à la fin de son livre. Si l'Église arienne s'appuyait sur le pouvoir vandale et servait ses projets par son œuvre de conversion, l'Église catholique, de son côté, ne pouvait ainsi concevoir d'issue au conflit sans la chute de ce même pouvoir vandale. La manière dont elle accueillit la tolérance établie par Hildéric en 523 le montra d'ailleurs clairement : elle profita de la situation pour se réorganiser, mais n'abandonna pas son

164. Cf. sur ce point notre article dans *AnTard*, 10, cité *supra* n. 33.

165. La liste des ariens à noms latins ou grecs, bien plus longue que celle des catholiques à noms vandales, pourrait fournir un indice. Citons, sans prétendre à l'exhaustivité, Agriustias (computiste dénoncé comme *erroris amator* dans le *De ratione Paschae*, ouvrage africain de 455 : cf. *Prosopographie Afrique*, p. 49), Antonius (évêque arien en 484 : Victor de Vita, III, 42), Barbas (cf. *supra* n. 118), Clementianus (clerc arien accusé de manichéisme : Victor de Vita, II, 2), Elpidoforus (apostat tortionnaire en 484 : *ibid*., III, 34-37), Fabianus (adversaire de Fulgence vers 520 : cf. *Vita Fulgentii*, XXVII), Fastidiosus (cf. *supra* n. 63), Jucundus (prêtre puis patriarche arien, exécuté par Hunéric : cf. Victor de Vita, I, 44 et II, 13) , Maximinus (adversaire de Cerealis : cf. *supra* n. 64), Palladius (un traité attribué à Vigile de Thapse porte le titre de *Contra Palladium Arrianum* : cf *supra* n. 64), Proculus (agent persécuteur de Gensséric : cf. Victor de Vita, I, 39), Revocatus (apostat en 484 : cf. Grégoire de Tours, *Historiarum libri*, II, 3), et Victorinus (*episc(opus) Vandalorum* sur une inscription d'Ammaedara : cf. N. Duval, *Recherches archéologiques à Haïdra*, I, Rome, 1975, p. 87-88). Cependant, le cas du prêtre hérétique Félix, qui fit bastonner Fulgence, et qui était *natione barbarus*, montre bien les limites d'une telle méthode. Il faut reconstituer en effet, en toile de fond de l'évolution onomastique du temps, un phénomène de mariages mixtes, bien attesté par quelques exemples comme celui de Dagila (cf. *supra* n. 41), qui a pu prendre une importance considérable, et rend vaine toute interprétation de notre corpus de noms.

166. *Sermo XLVI*, *De vite vera* (*PL*, 65, col. 912-913).

167. *Homilia de sancto Cypriano episcopo et martyr* (*PL*, 58, col. 265-266) : *Exstingueretur barbarus, quia civis habetur extinctus ; nec teneret altaria perfidus, a quibus fidelis lugetur exclusus [...] Domine [...], redde tibi tuam gloriam, terram tuam tuis redde [...]. Ut te triumphante, et hostes tui pereant, et nos in sedibus nostris nostro ordine gaudeamus.*

hostilité à un régime dont elle pensait qu'il était seul responsable du maintien d'une rivale toujours abhorrée. L'appel de certains de ses membres à Justinien, et son enthousiasme manifeste au début de la reconquête de 533 n'eurent pas d'autre explication.

Les Africains ne la suivirent cependant guère à ce moment, pas plus qu'ils ne s'insurgèrent en 439 ou en 484 contre les décisions de Genséric et d'Hunéric ou qu'ils ne répondirent aux appels enflammés de l'auteur de l'*Homilia de sancto Cypriano*. Les mouvements de foule, comme ceux qui se produisirent après 457 à Regia, Gales ou Tunuzuda, sont, en effet, très rares dans les sources du temps, même chez Victor de Vita, ce qui doit nous ramener, pour finir, à la réalité essentielle de ce conflit, fondamentalement religieuse. Pour la masse de ceux qui en furent les témoins quotidiens, en Proconsulaire, il dut surtout être perçu, sauf en 484, comme l'association dissymétrique d'une répression et d'une propagande : la première frappait leur clergé, ses basiliques et ses rites, la seconde voulait les séduire. L'arrière-plan politique de l'action vandale et de la résistance des clercs ne leur échappa probablement pas, mais n'en tirèrent des conséquences que ceux qui le voulaient vraiment. Ce que beaucoup de ces gens, qui dans leur grande majorité n'avaient subi aucune confiscation de biens, virent finalement, ce furent des églises fermées, et d'autres occupées par un clergé actif, dynamique, au prosélytisme évident, certes, mais qui était secourable, et qui célébrait, à quelques détails près, les rites de la même manière qu'auparavant. Certains d'entre eux entrèrent dans ces églises, d'autres se rendirent aux réunions clandestines des anciens prêtres et prirent des risques, parfois fatals ; beaucoup, probablement, restèrent sur la réserve et attendirent. Pour la majorité des Africains, la guerre de religion de l'ère vandale ne fut peut-être au fond qu'une guerre d'Églises.

Université de Caen
UFR d'Histoire - CRAHM (UMR 6577)